T. LUCRETI CARI

DE RERUM NATURA

T. LUCRETI CARI

DE RERUM NATURA

LIBRI SEX

REVISIONE DEL TESTO, COMMENTO E STUDI INTRODUTTIVI

DI

CARLO GIUSSANI

VOLUME PRIMO

STUDI LUCREZIANI

TORINO
ERMANNO LOESCHER

—

1896.

PREFAZIONE

Quando già da parecchi anni il benemerito e compianto editore Ermanno Loescher mi affidava l'incarico di preparare un'edizione commentata di Lucrezio per la sua *Collezione di Classici greci e latini*, era inteso che il mio lavoro si tenesse nei limiti e nel carattere di una edizione, se non propriamente scolastica — giacchè Lucrezio non è fra gli autori, per solito, letti nelle scuole secondarie — tale, però, che non apparisse fatta pei filologi, ma per il pubblico colto e studioso in generale. E mio proposito è stato, infatti, di attenermi a questo concetto. Potrà tuttavia sembrare che le troppe e talora troppo minuziose discussioni, sia di critica del testo, sia esegetiche, e le molte novità importate e difese, non già nella lezione del testo (nel qual rispetto la novità sta piuttosto in indirizzo assai più conservatore di quello dei precedenti editori), ma quà e là nella disposizione del testo, e assai più spesso nella illustrazione del pensiero lucreziano od epicureo, non rispondano a quel proposito. Pure non è così. Codesta abbondanza di discussioni mi fu imposta dalle particolari condizioni in cui si trova la critica del nostro poeta. Preparando un commento di Lucrezio, sia pure di carattere piuttosto popolare, e costituendone il testo, mio primo compito era pur sempre quello, che, per quanto stesse in me, il lettore avesse modo di intendere giustamente e pienamente l'autore. Ora, in questo rispetto, Lucrezio è oggi ancora in condizioni ben diverse da quelle di altri classici. Se moltissimo è stato fatto per ciò che riguarda la critica del testo nel rispetto filologico, per ciò che riguarda invece l'interpretazione moltissimo è ciò che resta da fare. Soltanto recentemente si è davvero sentito che non è possibile arrivare a una piena e

sicura intelligenza del poeta, senza intender bene il sistema di Epicuro; il quale alla sua volta è in molti punti, e talora tra i più importanti, velato di molta nebbia. Il ricchissimo commento del Munro, se per alcuni rispetti ha notevolmente giovato all'interpretazione di Lucrezio, in generale, però, resta ancora a quel modo di interpretazione superficiale, che spesso riesce non solo incompiuta, ma errata; e della quale sogliono i più dei lettori accontentarsi, illusi dalla apparente chiarezza dei particolari, e lieti di gustare anzitutto il poeta. Da qualche tempo, però, segnatamente in Germania, e in particolare per opera del Brieger, la critica lucreziana è avviata a penetrare sempre più nella mente di Epicuro e di Lucrezio; e questo nuovo indirizzo non solamente è importantissimo pel guadagno che ne può venire alla conoscenza di un sistema che è tra i più interessanti nella storia della filosofia greca, ma apporta anche un nuovo e validissimo elemento nella critica del testo lucreziano stesso, che, colla recentissima edizione teubneriana del Brieger (testo e *Prolegomena* critici), si può dire entrata in un nuovo periodo. (Vedi la mia recensione della edizione del Brieger, nella *Rivista di filologia classica*. Vol. I fasc. 3, e II fasc. 1.)

In siffatta condizione di cose, accingendomi a fare una edizione italiana di Lucrezio, per la *Collezione* Loescher, non m'era lecito restare, per dir così, al periodo munriano, non tener conto del nuovo indirizzo, anzi non prendervi parte. E poichè su questo campo siamo ancora in piena discussione e non di rado m'è avvenuto di dissentire da altri, o m'è parso che si potesse veder più in là di quello che prima non si fosse visto, sia nella interpretazione e costituzione di qualche punto della dottrina epicurea, sia nella connessione di Lucrezio colla dottrina epicurea, e quindi nella interpretazione del pensiero di Lucrezio, sia nella connessione del discorso lucreziano, sia, in conseguenza di tutto ciò, nel giudicare intorno al testo lucreziano e all'autorità della tradizione diplomatica; mi sono trovato nella necessità di entrare in discussioni e trattazioni talora non brevi. Nel qual riguardo non fu estraneo anche il desiderio di informare i lettori italiani del movimento moderno degli studi lucreziani, assai poco noti in generale; chè ben poco ne possiamo sapere dal Munro, e

perchè già alquanto antico, e perchè egli affetta una singolare e non giustificata noncuranza per gli studi lucreziani tedeschi a lui contemporanei. Leggendolo, si direbbe che tra il Lachmann e la terza edizione del Munro (la IV è postuma, e, salvo pochissime aggiunte, una semplice riproduzione della III) non si sia fatto nulla, o quasi, per Lucrezio.

La necessità, che ho detto, di far larga parte nel mio commento alle indagini e discussioni esegetiche, è stata cagione che il commento stesso assumesse una forma alquanto diversa dalla abituale. Anzichè seguir sempre passo passo l'autore, ho dovuto molto spesso prendere in esame non solo interi paragrafi, ma anche complessi di paragrafi, coll'intento di mettere in chiaro la connessione loro, illustrando anche i particolari in relazione col tutto. Di qui viene che molte volte gran parte del commento di un brano è contenuto nella nota generale premessa; non solo: talora in queste note generali era necessario, per ragione d'ordine e chiarezza, abbracciare e discutere nel suo complesso questo o quel punto di dottrina epicurea; e ne son venuti degli *Excursus* o delle più o meno lunghe monografie. Un gruppo di queste è parso opportuno raccoglierle in un corpo di " Studi lucreziani " che formano il primo volume, introduttivo degli altri. Alcuni, anzi i più, di questi *Studi*, sono già pubblicati; ma non ho creduto di ometterli, e perchè formano parte integrante (e sono, come a dire, estratti) del mio commento; e perchè qui son ripubblicati con talune modificazioni e notevoli aggiunte. Senza di essi questa edizione sarebbe essenzialmente monca. [1]

Per la medesima ragione, del prevalente carattere esegetico di questo commento, non ho potuto distinguere la discussione critica del testo dal commento illustrativo; chè il più delle volte — assai più che non avvenga per altri scrittori —

---

[1] Tanto più che la maggior parte di essi sono pubblicati in raccolte non molto diffuse. Sono apparsi nei *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* il I (1895), il III (1895), il IV (1894), il V (1895), il VI (1894), l'VIII (1895), il IX (1893), l'XII (*Memorie*, 1896). Il X fa parte di un volume messo insieme da antichi scolari di Rodolfo Roth in occasione del suo giubileo professorile (*Festgruss an Rudolph von Roth*, etc. Stuttgart, 1894). Nella *Rivista di filologia classica* (1894) è apparso il VII; il II e l'XI sono inediti.

la discussione della lezione (o di una lacuna, o trasposizione, o eliminazione) non si può scindere dalla discussione intorno al vero preciso pensiero o intento di Lucrezio. Anche all'infuori di questi casi, però, ho creduto opportuno di giustificare, di regola, la lezione da me accolta; ciò che mi è parso tanto più necessario, in quanto, differendo il mio testo notevolmente da quello del Bernays (che ancora oggi è il più diffuso, anche da noi), dovevo pur render ragione della differenza, e difendere il mio indirizzo molto conservatore (più conservatore anche della edizione briegeriana, che è essa stessa più conservatrice della munriana, alla sua volta più conservatrice delle precedenti edizioni del Lachmann e del Bernays), rimpetto alla soverchia licenza di congetture del Lachmann, in grandissima parte adottate anche dal Bernays; nonchè, talvolta, rimpetto a una grande fioritura di nuove emendazioni, apparse in questi venti anni in dissertazioni e riviste. E va da sè che limitatissimo è il numero delle congetture mie. Ad ogni modo, però, conforme al carattere di questa *Collezione di Classici*, io non ho inteso di fare una edizione critica nel senso pieno e consueto di questa parola, ed ho quindi omesso l'apparato critico, che ognuno può trovare nel Lachmann, nel Munro e nel Brieger; ed ho passato sotto silenzio molti punti, intorno ai quali si può dir chiusa, oppure inutile, la discussione.

Nel restante delle note, risguardanti il latino secondo l'uso lucreziano, i sussidi di *realia*, le concordanze con altri poeti, ho procurato di raccogliere tutto ciò che potesse giovare all'illustrazione del poeta, pure cercando di usare una certa parsimonia. Come è ben naturale, mi sono giovato in amplissima misura dei lavori altrui. Per ciò che riguarda il latino lucreziano, ho attinto in particolare dal Lachmann, e più ancora dal Munro: chè il commento del Lachmann, sebbene rivolto (oltrechè alla costituzione del testo), alle questioni di lingua in modo specialissimo, è sopratutto una serie mirabile di indagini, e un tesoro di dottrina intorno a questioni di lingua latina di cui Lucrezio è l'occasione, anzichè un commento inteso a illustrare la latinità lucreziana; sicchè quel commento è il più lontano dal tipo e dai modesti intenti di questo nostro; nel Munro, invece, sono raccolti con amore e diligenza

(sia pure non in modo esauriente) i fatti, le tendenze più caratteristiche del linguaggio di Lucrezio, che possono riuscire d'interesse più generale. Nè ho trascurato di imparare anche da altri lavori speciali, e da osservazioni singole sparse in molte monografie e articoli, in particolar modo del Brieger. Anche per altri rispetti devo molto al commento del Munro e sopratutto per le concordanze con altri poeti. È questo uno degli elementi più interessanti, e, segnatamente pei primi libri, più diligentemente curati nel commento del Munro: e io vi ho saccheggiato senza scrupoli. Dico questo, per chieder venia, se, per non ingombrare di soverchie citazioni di nomi le già troppo ingombre mie note, io non mi sono dato la pena di citare, di regola, il fonte di questo genere di note: non ho mancato però di farlo, dove si tratti di cosa di particolare interesse.

INTRODUZIONE

I.

LUCREZIO

1. Gerolamo, nelle sue aggiunte al *Chronicon* di Eusebio, sotto l'anno di Abramo 1923 = 660 di Roma, scrive: *Titus Lucretius poeta nascitur. postea amatorio poculo in furorem versus cum aliquot libros per intervalla insaniae conscribsisset quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIIII.* E Donato nella sua vita di Virgilio (Reifferscheid, *Svetonii reliquiae*, p. 55) *initia aetatis* [*Vergilius*] *Cremonae egit usque ad virilem togam quam XV anno natali suo accepit isdem illis consulibus iterum duobus* [*Pompeio et Crasso*] *quibus erat natus, evenitque ut eo ipso die Lucretius poeta decederet.* Altre notizie, antiche, intorno alla vita di Lucrezio non abbiamo. Il valore di queste — non occorre neppure ricordarlo — sta in ciò, che tanto Gerolamo che Donato rappresentano Svetonio. Ma i dubbi che o naturalmente si presentano, o si sono sollevati, sono molteplici. E anzitutto, circa gli anni della nascita e della morte, la notizia di Donato, secondo la quale Lucrezio è morto alle idi di Ottobre del 699, non s'accorda, come ognun vede, coll'anno della nascita indicato da Gerolamo (660), combinato coll'età di 44 anni. Sarebbe cosa lunga riferir qui le molte e intricate discussioni e combinazioni su questa difficoltà, e lunga anche solo la lista di quelli che vi presero parte. La conclusione probabilissima e oggi generalmente accettata, è che sia da tener per sicura

la data della morte (idi di Ottobre 699), già per sè stessa attendibilissima, perchè di certo, insieme colla notizia della contemporanea assunzione della toga virile di Virgilio, è d'origine svetoniana; e per di più è validamente confermata dalla epistola di Cicerone al fratello Quinto, del febbraio 700, di dove appare che i due fratelli avevano letto allora allora il poema di Lucrezio, che fu pubblicato — e appunto da Cicerone — dopo la morte del poeta. Probabilissima è anche l'età di 44 anni, che per fermo Gerolamo lesse in Svetonio; il quale Gerolamo, invece, s'è sbagliato (come altre volte) di qualche anno nel tradurre in anni di Abramo e di Roma l'anno della nascita, indicata per nomi di consoli da Svetonio.

E non c'è alcuna seria ragione per dubitare della pazzia intermittente e del suicidio di Lucrezio; come infatti non ne dubitano il Lachmann, il Munro, il Brieger. Se si crede ciò che di Plauto ci racconta Varrone, perchè non s'ha a credere ciò che di Lucrezio ci racconta Svetonio? Pure molti dubbi si son sollevati, e s'è voluto trattar di leggenda il racconto svetoniano. In fondo, per due, piuttosto che ragioni, moventi. Anzitutto l'esser mescolato nel racconto il tratto, dall'aspetto leggendario, del filtro amoroso, ha gettato un'ombra di dubbio sul racconto intero. Ma non si bada alla molto diversa natura di questa notizia e delle altre. I contemporanei che avevan visto innamorato e pazzo e poi suicida il poeta filosofo (chè s'anche non avevan letto lui vivo il suo poema, non ignoravano certamente il suo ingegno poetico e il suo entusiasmo filosofico) avranno fors'anche immaginato il filtro amoroso; ma la pazzia stessa e il suicidio eran fatti che, se veri, dovevano essere di positiva notorietà; e se Svetonio, archivista e non facile accoglitor di frottole, li riferisce, vuol dire che ha trovato appunto questa positiva notorietà nella tradizione letteraria, anzi in qualche scritto contemporaneo del poeta; e poichè egli credeva nei filtri amorosi, ha accolta senz'altro anche la notizia del filtro insieme colle altre. Il secondo movente è stato questo: il racconto svetoniano, colla sua fosca luce, si presta al sospetto d'essere un parto di fantasia bigotta, inorridita dell'empietà del poeta, e quasi invocante su di lui la vendetta del cielo. Ma questa possibilità puramente immaginata non cambia in nulla i caratteri, intrinseci e estrinseci, di credi-

bilità o non credibilità del racconto stesso. Ora, quanto ai caratteri estrinseci, Svetonio resta Svetonio; e quanto agli intrinseci, tra il Lucrezio del racconto svetoniano e il Lucrezio del poema c'è piuttosto una grande affinità, anzichè il contrario. Una vivezza e determinatezza di fantasia, che rasenta l'allucinazione; una accensione violenta di sensi e di sentimenti; all'appassionato entusiasmo per il vero, per la sapienza, per la serenità dell'animo, mescolato un cupo rancore contro l'amore, contro la natura, oggetto del suo canto, contro la vita, oggetto della sua dottrina; un iroso sprezzo pel timore della morte, come d'animo cupido del nulla. In verità, se c'è cosa che colpisca, leggendo il poeta epicureo, è il contrasto tra il carattere del poeta e la dottrina di cui si è fatto apostolo. Se ascoltiamo Lucrezio maestro di filosofia, mirabil cosa è la natura nella infinita sua potenza creatrice; e noi viviamo nel migliore dei mondi possibili; e un gran bene è in sè stessa la vita, di cui legge suprema e contenuto essenziale è la *voluptas;* e felicità divina inonda la vita del sapiente (cioè di chi, come lui, è profondamente convinto della dottrina di Epicuro) nell'intenso godimento spirituale del vero, nella intangibile serenità dell'animo sopra tutto che amareggia la vita dei mortali: timor della morte, timor degli dei, passioni, affannosi pensieri o pel passato o pel futuro; se ascoltiamo invece la voce dell'intimo animo suo, è quella d'un uomo — non già schiavo di codesti timori e di codesti mali volgari — ma travolto e tormentato dalla violenza del sentire, dalla violenza del suo stesso entusiasmo per la serenità del vero. Tutto ciò, naturalmente, non vorrebbe dir nulla come argomento per provare la pazzia o il suicidio di Lucrezio; ma ha valore per provare la nessuna intrinseca improbabilità della notizia positiva, dataci da un'autorità attendibilissima [1]

---

[1] G. Giri ha scritto recentemente addirittura un libro (*Il suicidio di Lucrezio*, Palermo, 1895), per dimostrare non credibile il suicidio di Lucrezio. Egli si fonda sopratutto su uno studio dell'ambiente psicologico dell'età lucreziana. Ma per quanto questo studio sia ricco di acute e interessanti osservazioni, tutte insieme però non pesano nulla sulla bilancia, in confronto della materiale

Anche la condizione di gran disordine in cui il poeta ha lasciato il suo poema, il suo evidente lavorare a sbalzi, con frequenti ritorni e rimaneggiamenti e nuove e provvisorie aggiunte, e coi segni volta a volta di molto diverse disposizioni d'animo e disposizioni d'artista (vedi le osservazioni al principio del II volume), non vorrebbe proprio dir nulla, come prova che il suo lavoro sia stato interrotto da gravi perturbazioni; ma colla positiva notizia di queste perturbazioni è in pienissimo accordo.

Filologicamente più interessante è per noi l'ultima notizia, che cioè Cicerone sia stato l'editore del poema lucreziano. Ed anche a questa da taluni[1] non si vuol prestar fede; oppure vi son quelli che, col Lachmann, intendono non Cicerone l'oratore, ma il fratello Quinto. Dice il Lachmann che se Svetonio ha lasciato il prenome Quinto nella penna, è perchè *in re nota* non c'era bisogno di metterlo. Ma no! se i contemporanei di Svetonio sapevano che l'editore di Lucrezio era stato Quinto Cicerone, e Svetonio scrisse Cicerone, essi avrebbero gridato a Svetonio: " Tu sei caduto in errore; l'editore di Lucrezio non è stato Cicerone, è stato Quinto Cicerone. „ A parte questa opinione, che oggi, credo, non ha più difensori, veniamo all'altra che non vuole nessun Cicerone di sorta. E anzitutto osservo che qui si tratta d'un fatto di natura ancor diversa dalla pazzia e dal suicidio; si tratta di un fatto letterario; in ordine al quale è ancor meno concepibile in Svetonio l'ignoranza o la facile credulità a una vaga leggenda; rispetto al quale anzi, in un tempo di così viva attività letteraria e filo-

---

notizia storica. Del resto al Giri ha risposto ampiamente Ettore Stampini (*Il suicidio di Lucrezio*, Messina, 1896), il quale anzi mostra che anche la storia del filtro amoroso può esser vera in sostanza, ossia che Lucrezio può bene essere stato vittima, come Svetonio stesso racconta di Caligola, di un filtro propinatogli da una donna — forse da sua moglie, va avanti lo Stampini: ma io mi fermo. Anche il prof. Eusebio (so per via privata) non rifiuta fede alla notizia del filtro.

[1] Per esempio il Giri, nel libro a cui s'è già accennato. Vedi anche Castellani " *Qua ratione traditum sit M. T. Cic. Lucretii carminis emendatorem fuisse* (Venezia, 1894) „, e la mia recensione in *Bollettino di Fil. Cl.* nº 1.

logica, come fu quello da Lucrezio e Svetonio, il formarsi d'una leggenda nella tradizione letteraria era, tra le improbabili cose, improbabilissima. Tanto più che al formarsi di una siffatta leggenda ostava precisamente quel fatto, che, in fondo, è l'unica causa che rende restii a creder Cicerone editore di Lucrezio: come? Cicerone che ne' suoi scritti filosofici è così fiero avversario dell'epicureismo, e dell'epicureismo soltanto, sarà stato l'editore del poema epicureo? Ma è una difficoltà che, vista da vicino, scompare. Ricordiamoci anzitutto che la morte di Lucrezio e la pubblicazione del suo poema risalgono a nove anni prima che Cicerone pensasse a scriver di filosofia. In quegli anni, prima del 700, la filosofia era un pensiero secondario nel suo cervello. Avrà molto volentieri discusso eventualmente di filosofia; tanto più che a far valere la sua cultura e la sua abilità dialettica ci teneva; ma scettico com'era, e come in sostanza restò anche poi, rispetto ai diversi sistemi — segnatamente in ordine ontologico — egli avrà discusso senza prender seriamente partito per alcuno; e probabilmente anche senza che già d'allora il suo spirito avesse preso una decisa posizione ostile verso l'epicureismo. Nè è prova del contrario l'orazione *in Pisonem*, come l'orazione *pro Murena* non prova che Cicerone fosse un avversario dello stoicismo. E, ad ogni modo, come Cicerone era e restò l'amicissimo di Attico epicureo, nulla vieta che Lucrezio, com'era, certo, legato a Cicerone per consenso politico, fosse anche amico suo [1] (com'era amico di Memmio, esso pure ostile all'epicureismo e agli epicurei; v. Vol. II, p. 8 sg.); e amico tanto che o egli stesso prima di morire, o de' comuni amici, potessero naturalmente rivolgersi a Cicerone perchè curasse la pubblicazione del poema, lasciato in tal condizione da richiedere le cure di persona intelligente e competente.

Nè vale che Cicerone non faccia mai cenno di codesta opera da lui prestata. Chè, in primo luogo, quest'opera non fu tal cosa a cui Cicerone dovesse annettere grande impor-

---

[1] Nè è senza valore, come segno della deferenza di Lucrezio verso Cicerone, il fatto che Lucrezio volentieri imita gli scritti poetici di Cicerone, come imita i poeti romani arcaici; e il segno è tanto più significativo, in quanto Cicerone era poeta mediocre.

tanza; fu tutta nel concedere il patronato del suo nome, e, probabilmente, nel dare certe istruzioni a' suoi segretari e amanuensi (o a quelli di Attico) circa al mettere un po' d'ordine nel manoscritto di Lucrezio; ma egli (bravuomo!) non ci mise nulla di suo, nulla corresse, e, probabilmente, nulla levò. Nota anche il Munro come noi non abbiamo lettere di Cicerone di quel torno di tempo, e per parecchi mesi dopo, a persone tali colle quali fosse naturale che uscisse a discorrere di questa faccenduola. E quanto poco valore abbia qui *l'argumentum ex silentio*, appare anche da ciò: dal modo come Cicerone ripetutamente (Acad. post. § 5 sg. Tusc. I, 6, II 7) parla, facendo anche qualche nome, di quelli che prima di lui scrissero in latino di filosofia, si conchiuderebbe che Cicerone non conoscesse il poema di Lucrezio: e invece lo conosceva, poichè ne parla egli stesso e lo giudica nella letterina a suo fratello del Febbraio 700.

E questa lettera, se si tien conto di tutte le circostanze, ha grandissimo valore a confermar la notizia di Svetonio. È una breve lettera (ad Q. fr. II 9 [11]) scritta al fratello prima delle idi di Febbraio, in fretta, e tanto per scrivergli qualche cosa ogni giorno. Dopo qualche minuta notizia di cronaca cittadina, nelle ultime righe tocca di Lucrezio: *Lucretii poemata ut scribis ita sunt multis luminibus ingenii multae tamen artis sed cum veneris virum te putabo si Sallustii Empedoclea legeris hominem non putabo* (mss.) Dunque meno di quattro mesi dopo la morte di Lucrezio, noi troviamo che i due fratelli si scambiano i loro primi giudizi sul poema lucreziano, o apparso allora allora, od ancora in via di pubblicazione (Cicerone n'avrà mandato una delle prime copie al fratello). Certo il fatto, per sè solo, non basterebbe a provare — anzi non farebbe neppur sospettare — che Cicerone sia stato l'editore; ma certamente, se si bada al brevissimo tempo, combina in modo straordinario colla precisa notizia di Svetonio. E che neppure in questa occasione Cicerone accenni al suo ufficio di editore, scrivendo al fratello che ciò sapeva, non vuol proprio dir nulla. [1]

---

[1] Piuttosto fa meraviglia — ma non ha nulla a che fare colla questione trattata qui — che Cic. non ricordi mai Lucrezio nei

Peccato che le interessanti parole di Cicerone ci sieno arrivate così guaste e malsicure. Le proposte emendazioni sono parecchie; ma lasciano incerti. Nella prima parte, chi muta *tamen* in *etiam*, chi legge: *non multis luminibus ingenii, multae tamen artis*, chi, inversamente, *multis luminibus ingenii nòn*

---

suoi scritti filosofici. Fa anche meraviglia che non ricordi e non citi mai Catullo, ch'era della stessa sua società, della stessa sua parte politica, amico de' suoi amici, fierissimo nemico de' suoi più fieri nemici. Gli è che in fatto di filosofia l'esposizione lucreziana aveva per Cicerone gli stessi difetti delle altre esposizioni latine di sistemi greci rispetto ai *dialecticorum praecepta* (v. *Acad. post.* 5. 6.); e in fatto di poeti Cicerone non cita mai de' contemporanei. — Ciò non vuol dire però che Cicerone scrivendo i suoi libri filosofici non pensasse mai a Lucrezio, nè mai vi si riferisse o vi alludesse. Di nessun luogo si può affermare la cosa con certezza; ve n' ha però alcuni dove un tal riferimente o ricordo è probabile. Il Munro confronta III 978 sgg. e Tusc IV 35; IV 1061 sgg. e Tusc. IV 75; VI 396 e Div. II 44; II 1092 sgg. e Tusc. I 48.

Nei primi due passi la dipendenza di Cicerone da Lucrezio mi pare piuttosto incerta, perchè il paragone della pena di Tantalo (nella forma più antica del mito; v. nota a III 976 sgg) coll'angoscia di temuti mali futuri era di diritto comune, e anche l'osservazione o precetto che il variare amori preserva dal pericolo di cadere schiavi d'una passione d' amore. Più probabile è che in Div. II 44 ci sia un'eco di VI 396 sgg. Probabile mi pare anche in Tusc. I 48 il ricordo di II 1092 sgg., sopratutto in connessione con un'altra dipendenza, lì vicina, che a me pare la più probabile di tutte, ossia quella di Tusc. I 46 da III 359 sgg. Che in Tusc. I 46 e 48 Cicerone pensi a Lucrezio apparirà anche più probabile se esaminiamo il passo ciceroniano nel suo complesso. In ciò che precede, §§ 43, 44, 45, Cicerone mostra come l'anima, quando colla morte sarà liberata dal carcere corporeo, e tutta pura sarà volata nelle sfere celesti, sua sede naturale, potrà assai meglio saziare la sua sete di sapere, e potrà, p. es., *totam terram contueri eiusque, cum situm formam circumscriptionem, tum et habitabiles regiones et rursum omni cultu propter vim frigoris aut caloris vacantes*. E qui, con § 46 *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus*, etc., viene il passo, che dico in relazione con Lucrezio III 359 sgg., a mostrare (contro Lucrezio) che non gli occhi o gli orecchi, ma l'anima sola è quella che vede e ode, ecc.; che gli organi dei sensi non sono che *fenestrae* o *viae* o *foramina*, attraverso cui arrivano all'anima le impressioni delle cose sentite; e la dimostrazione arriva fino a metà di 47, ossia fine di cap. XX. Poi il cap. XXI comincia (e finisce § 47) così:

multae tamen artis. Quest'ultima proposta pare più probabile, e s'avrebbe a intendere che in Lucrezio c'è splendore d'arte e di poesia, ma non c'è grande valore scientifico; nel senso, segnatamente, che manca di rigore e serietà dialettica, e le dimostrazioni non sono impiantate e condotte secondo le regole

---

Quamvis copiose haec diceremus, si res postularet, quam multa quam varia quanta spectacula animus in locis caelestibus esset habiturus. Le quali parole, e in particolare il pronome *haec*, non si riferiscono punto a ciò che immediatamente precede, ma si riferiscono, anzi, non già si riferiscono, ma si collegano materialmente col § 45, col *totam terram intueri*, etc. Dunque 46 e prima metà di 47 sono, non già una digressione, ma una intrusione, come di corpo estraneo. Ossia, Cicerone alla fine di 45 ha lasciato un momento da parte il suo fonte greco, per introdurre la digressione, poi ha ripigliato a tradurre il suo fonte, senza curarsi di ristabilire il materiale collegamento. E dopo questa fine di 47, ecco 48: *Quae quidem cogitans soleo saepe mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi [Epicuro] gratias exsultantes agunt eumque venerantur ut deum*, etc; e continua deridendoli perchè credono un gran che l'esser liberati dal timore degli *Acherunsia templa alta Orci;* e col § 49 aggiunge: *Praeclarum autem nescio quid adepti sunt quod didicerunt se, cum tempus mortis venisset, totos esse perituros. Quod ut ita sit.... quid habet ista res aut laetabile aut gloriosum?* Or bene, anche questi due §§ 48 e 49 sono del pari una intrusione entro il discorso del fonte greco, che Cicerone sta, pressochè, traducendo. Ecco infatti come comincia § 50: *Sed plurimi contra nituntur animosque quasi capite damnatos morte multant*. È naturale questa citazione calma e come *ex integro* della opposta opinione della mortalità dell'anima, dopo che nelle righe precedenti questa stessa opinione è già tirata in campo e, perchè si parla di Epicurei, con parole quasi di stizza? Ecco dunque due digressioni intruse, vicinissime l'una all'altra, e ricche di motivi lucreziani, così di pensiero come di parola [è l'animo che vede e non gli occhi, che sono come *fenestrae;* grandi lodi a Epicuro, considerato come un dio (cfr. Lucr. V, 19); la sua dottrina ci libera dai vani terrori d'oltretomba, e precisamente degli *Acherunsia templa* (espressione che Cicerone cita da Ennio, ma che è anche più che mai lucreziana); è la profonda convinzione della mortalità dell'anima che fa l'uomo securo, sereno, alto]; il ricordo proprio di Lucrezio, e l'intenzione di alludere proprio a lui, par che qui risulti più che probabile — e se il nome di Lucrezio non c'è, potrebbe essere appunto perchè il poema di Lucrezio, una diecina d'anni prima, era stato edito da lui, Cicerone.

dei dialettici. E in questo senso la critica sarebbe conforme a quella che fa Cicerone agli altri scrittori latini di filosofia, i quali *nihil definiunt nihil partiuntur*, etc. Pur non sarebbe impossibile tenere il testo manoscritto (Brieger par di questa opinione, Bursian 1881), nel senso: ci sono molti splendidi squarci poetici, ma, per un lavoro poetico, è un lavoro di troppa teoria, di troppo arida esposizione tecnica (*ars;* e si noti la diversa costruzione, prima coll'abl. *multis luminibus* poi col genit. *multae artis.*) In questo caso il giudizio di Cicerone esprimerebbe proprio l'impressione che prima d'ogni altra abbiamo noi stessi leggendo Lucrezio. Varie e incerte emendazioni son proposte del pari per ciò che segue (il Munro p. es., *multae tamen artis cum inveneris, virum te putabo*, etc.; il Nettleship: *multae tamen artis ipse dicam, veneris, virium. Virum te putabo si Sall. Emp. legeris, hominem non putabo*). Ma par chiaro che il senso ha da essere: chi legge tutto intero Lucrezio è un *vir;* chi ha la pazienza di sorbirsi la lettura del libro di Sallustio *Empedoclea* non è neppure un *homo;* è un somaro. Insomma, come se dicesse: *si ad finem (ad extremum) veneris, virum te putabo; si Sall. Emp. legeris hominem non putabo.*

2. Al tempo di Lucrezio era grande e diffuso, in Roma, l'interesse per la filosofia greca; il campo v'era diviso tra due principali sistemi, lo stoicismo e l'epicureismo. Chè — a non parlar di sistemi più antichi, ch'erano venuti a notizia dei Romani, quando già avevano cessato di esistere come sistemi professati da distinte scuole — la scuola peripatetica, rappresentando più un indirizzo di ricerca scientifica che non l'intento di stabilire una sicura base per una sicura dottrina morale, poteva trovare l'adesione di qualche solitario erudito, come Varrone, non conquistarsi un partito; e anche la scuola academica, col suo scetticismo, non poteva esser popolare, ma solo poteva piacere ad alcuni spiriti di molto larga coltura, e, per ciò stesso e insieme per le continue battaglie nella vita pubblica, educati e acuiti a un certo senso critico, epperò scettici, ed anche, romanemente, piuttosto pigri in faccia agli ultimi problemi gnoseologici e ontologici. Per un verso soltanto questi due sistemi potevano godere, e godevano, di una certa autorità sullo spirito romano; in quanto cioè nelle loro teorie

morali rappresentavano un pratico temperamento dei rigidi principî stoici. Ma la folla — sia pur la folla della classe colta e signorile, come è quella di cui qui si tratta — ha bisogno di dogmi, dogmi conservatori o dogmi radicali. A questo bisogno rispondevano i due sistemi stoico ed epicureo; e rispondevano a un bisogno vero, come già in Grecia, così a Roma. Nello sfacelo d'ogni base tradizionale del sentimento religioso e morale, era la filosofia, diventata appunto per ciò sopratutto una scienza della morale, quella che nelle classi superiori aveva assunto in certo modo l'ufficio della religione, la predicazione morale; e non poteva fungere a questo ufficio, ripetiamo, che una filosofia fondata sopra una concezione del mondo e dell'uomo che si annunziasse come una dottrina positiva e sicura. Tali erano lo stoicismo e l'epicureismo; i quali poi, nella loro opposizione, corrispondevano a due opposte tendenze dello spirito umano, che sempre appaiono in tempi di progredita attività del pensiero. Lo stoicismo e l'epicureismo rappresentano nel mondo antico ciò che sono a' tempi nostri la fede e il libero pensiero. Lo stoicismo raccoglieva sotto le sue ali in particolar modo gli spiriti pensosi dello scotimento della coscienza morale, e desiderosi del reintegramento di questa, per la salvezza della società; miranti quindi a salvare ciò che si poteva salvare de' principî tradizionali e del sentimento religioso; e non vedevano ciò possibile senza il concetto della dipendenza dell'uomo da una divina provvidenza; non vedevano possibile una sicura base etica, se non con una legge morale che all'uomo si imponesse dal di fuori, indipendente da' suoi interessi e da' suoi istinti.[1] Sotto le bandiere dell'epicureismo, invece, si ascrivevano coloro che aspiravano alla libertà dell'umana coscienza, e volevano l'uomo reggitore di sè stesso, e sottratto alla tirannia umiliante e affannosa di potenze este-

[1] Vero è che principio della morale stoica era *naturam sequi*, e pur gli stoici intendevano per natura la umana natura; ma ciò, in quanto per essi la umana natura s'identificava colla mente divina, anima e pensiero dell'universo; sì che nella piena coscienza di sè l'uomo — il filosofo, il sapiente — vedesse rivelata la natura stessa del divino, e le leggi ch'esso impone. In realtà, dunque, la legge morale nel sistema stoico riconosceva il principio della morale obiettiva.

riori all'essere suo e alla sua ragione. E se è vero che spiriti eletti e di alto sentire si trovavano sopratutto nelle file degli stoici; e che nella turba dei professanti l'epicureismo erano molti coloro che — come molti dei nostri miscredenti — erano attratti più che da altro dalla libertà comoda, e da quel principio morale del piacere che pareva indulgere a una vita di piaceri senza ingombro di rimorsi; è anche vero che c'erano pure tra gli epicurei — anzi eran questi i veri epicurei — coloro che sopratutto erano ispirati a un alto ideale di umana dignità, e di libertà forte; la libertà dello spirito, non la libertà di costumi.

Ad attestarci che ce ne fosse, basta Lucrezio. Anche Lucrezio libertà va cercando. È questa la sua musa; natura appassionata, eccitabilissima, amante ed odiante con intensità, la sua passione, la sua esaltazione, e il suo ardor di battaglia hanno per oggetto, non già (o non solamente) cose di interesse personale, ma ciò in cui vede il massimo interesse dello spirito umano; per la salvezza e la dignità di esso è tutto il suo entusiasmo, e, nella fierezza sua, non vede codesta salvezza e dignità che nella completa liberazione da tutto ciò che, per un verso o per l'altro, mette lo spirito in servitù, lo rende dipendente da qualche cosa che non è lui stesso, lo fa *temere*: chè il timore è il vero male, ogni affanno si risolve nel timore. Certo, non solo l'epicureismo, anche lo stoicismo, anzi tutta la filosofia da Socrate in poi, predicava sostanzialmente questa dottrina, e poneva questo alto segno all'umana ragione. Ma, lo stoicismo in particolar modo, se faceva l'uomo padrone di sè in faccia ai beni e ai mali della vita, non lo sottraeva al dominio del divino volere, anzi ribadiva i ceppi, da una parte colla dottrina del fato, dall'altra colla dottrina della divinazione e colla benevola interpretazione delle popolari credenze religiose. L'epicureismo solo affrancava completamente l'uomo da qualunque pensiero e volere all'infuori del suo, annullava ogni soggezione a potenze superiori, annullava il timor della morte, annullando, per dir così, davvero la morte stessa; e sbanditi questi due timori, gli chiariva, colla conoscenza della natura e di sè stesso, il vero valore e scopo della vita, e gli forniva la vera misura per giudicare di tutto ciò che nella vita è falsa cagione di timori o speranze, e gli dava mezzo di farsi, per opera propria, sapiente, temperante,

virtuoso, fiducioso di sè e cosciente della propria felicità nella coscienza che questa era tutta opera del suo libero volere. Giacchè questo è il sentimento che predomina in Lucrezio; sebbene per lui, come per Epicuro, felicità e libertà sieno la stessa cosa, pure a lui, più che la pace beata, sta a cuore la coscienza e il gaudio della vittoria; la atarassia egli la predica, piuttosto che non la senta; ha la passione della lotta e della vittoria, anche sulle passioni. Egli abbraccia dunque con tutto l'ardore del suo animo entusiasta la dottrina di Epicuro, e inneggia al divin maestro; e poichè egli è poeta, poeta alto di mente e di cuore, cresciuto nell'amore e nello studio dei grandi poeti greci, sopratutto dei poeti pensatori, e degli antichi e gravi poeti romani; egli disdegna i poetici *lusus* dei contemporanei, imitatori dei poeti alessandrini, poeti dalle dotte squisitezze formali intorno ad argomenti di nessun pubblico interesse, cultori dell'arte per l'arte; egli non concepisce che una poesia ispirata a grandi cose, e di grandi cose maestra; anch'egli, come quegli antichi poeti filosofi, vuole essere il poeta cantore della verità e della redenzione degli spiriti. Sentendo l'intima, indissolubile connessione che nel sistema di Epicuro stringe la dottrina morale colla dottrina fisica, egli fa, senz'altro, oggetto del suo canto la scienza della natura. In questa egli è un credente fervoroso; e se gli scolari di Epicuro, così gli immediati come i seriori, hanno avuto così intera fiducia nella parola del maestro, che se la tramandarono intatta, come una credenza religiosa (salvo parziali sviluppi e complementi, segnatamente nella dottrina della dimostrazione), tanto più è naturale questa fede intera nel poeta entusiasta. Lucrezio non ha ombra di dubbio su alcuna parte, anzi su alcun particolare della dottrina di Epicuro. Si sente ciò dove riferisce certe dimostrazioni epicuree, le quali a noi pare strano che anche a Lucrezio non paressero un tantino arrischiate e poco concludenti, tanto più presentate, come suol presentarcele Lucrezio, così isolate, e fuor della connessione col complesso canone epicureo; ebbene, sempre Lucrezio ce le riferisce con parole della più sicura asseveranza, e della massima fiducia nella immediata loro forza persuasiva. E non dubitando, e conscio della serietà del suo ufficio di espositore del vero, non avvien mai che egli, nell'insegna-

mento che direttamente attinge ai libri di Epicuro, s'ardisca di mutar qualche cosa, o per migliorare l'insegnamento stesso dietro riflessione propria, o per piegarlo a forma più conveniente al senso artistico e poetico. Avremo più volte occasione, negli Studi che seguono, di ritornare su questo punto, e di mostrare che a torto i moderni critici hanno creduto di scorgere in Lucrezio delle modificazioni della primitiva dottrina di Epicuro; e, nel commento, ci occorrerà di notare come Lucrezio sia fedele interprete della mente di Epicuro anche in molti punti dove — segnatamente nelle similitudini — si crederebbe a prima giunta ch'ei non faccia che seguire l'ispirazione poetica. Piuttosto, poichè Lucrezio, per quanto innamorato del supremo problema della filosofia e della magnifica concezione epicurea della natura, una mente speculativa non è (è un romano); così avviene che egli non sempre afferri completamente certi sottili punti di dottrina, e non sempre veda certe importanti connessioni di dottrine staccate. Ond'è che talvolta, a bene e compiutamente intendere ciò che Lucrezio ci vuol insegnare, conviene andare al di là di ciò che dice, e leggere ne' suoi versi anche qualche cosa a cui egli non ha per avventura pensato. Non si intende Epicuro senza Lucrezio, ma neppure Lucrezio senza Epicuro.

Una differenza notevole e interessante c'è tra Lucrezio e Epicuro: ma è quella che già abbiamo notata; un diverso modo, non già d'intendere, ma di sentire la natura e la vita. La epicurea comedia della natura quasi diventa in Lucrezio una tragedia. Egli che canta il meno pessimista fra tutti gli antichi sistemi filosofici, ben di rado sorride; quasi sempre austero, spesso iroso, ci ricorda talora il pessimismo leopardiano. Ma si avverta bene: è questione di temperamento, non di dottrina. Teoricamente Lucrezio non è punto pessimista, ed a torto è talora rappresentato come tale. La tristezza del suo canto viene dal suo carattere, dalle sue sventure, dai gravi pensieri per la patria. Chè il poeta romano, pur tenendosi fuori delle lotte politiche, non poteva come il sereno filosofo ateniese sollevarsi, sull'ali della propria sapienza, anche al di sopra dei mali e dei pericoli che s'addensavano minacciosi sulla repubblica. Lucrezio scriveva il suo poema negli ultimi sei o sette o otto anni del secolo settimo di Roma.

Di poeta, Lucrezio ha qualità dantesche. La profondità del sentimento rende poetica all'anima sua una materia che parrebbe la più restia ad essere poeticamente trattata; restia non tanto come argomento di poetica descrizione, quanto perchè, nell'intento seriamente didattico di Lucrezio, quella materia doveva essere argomento di continua dimostrazione. Nè Lucrezio cerca di sfuggire o di diminuire la difficoltà, ricorrendo ai consueti artifici de' poeti didattici, pe' quali l'intento e il valore didattico è messo nell'ombra e diventa un puro pretesto, e v'è sostituito l'intento formale; vale a dire coll'abbellire la descrizione o la trattazione di cose comuni e di pensieri umilmente pratici o positivi mediante lo sfolgorio e la varietà delle immagini, colle espressioni figurate, cogli *epiteta ornantia*, coi passaggi ad effetto; col sostituire all'andamento pedestre di regolari ragionamenti le movenze retoriche e di sentimento. No; Lucrezio vuole anzitutto e seriamente insegnare e persuadere, e vuole che il bello e il dolce dell'arte accresca le attrattive del vero, ma non si sostituisca alla immediata efficacia persuasiva della naturale connessione logica e della forma del ragionamento, regolare fino alla pedanteria. E similmente, rispetto alla lingua, Lucrezio è alieno dal parlar figurato, dal convenzionale frasario poetico, mitologico e dotto; usa la parola e l'espressione naturale e propria, bella per evidenza e convenienza immediata. Con tutto questo egli è sempre poeta; sopratutto per due virtù. In primo luogo, la fiamma del sentimento profondo, della convinzione fatta sentimento e ardore di convincere, penetra tutte le parti del poema, ed anche a quelle meno suscettibili di formosità artistica conferisce un non so che di forte ad austero, che afferra l'animo; in secondo luogo, Lucrezio ha una potenza d'immaginazione che in nessun poeta è maggiore: e, intendasi, non già una immaginazione creatrice di non mai viste cose — chè anzi da nulla più è lontano Lucrezio che dalle cose immaginarie e fantastiche — ma una potenza rappresentatrice sia del reale, sia del logicamente o teoricamente pensato come reale, la quale arriva a una vivezza ed evidenza tale, che l'immagine emula il vero, e par che ci venga dal vero così come gli εἴδωλα di Epicuro ci vengono dalle cose reali. Si veda, per coglier d'un colpo un gruppo di esempi, la serie di credute illusioni dei sensi, descritte IV, 362-459.

Così Lucrezio è sempre poeta; ed anche all'infuori di quegli episodi e di quelle digressioni che sapientemente interrompono di tratto in tratto il proceder monotono della disquisizione tecnica — e dove Lucrezio è altissimo poeta, e poeta moltiforme come Dante; dove, come in Dante, hai la fiera rampogna, e la ironia cocente o piena di *humour*, e la mestizia profonda, e un sentimento profondo e soave e patetico della natura, e l'entusiasmo lirico, e la pittura di cose e fatti, o grandiosa o terribile o serenamente incantevole — all'infuori di questi episodi e digressioni (le quali digressioni, però, non sono, di regola, cercate a solo scopo d'ornamento e di varietà, ma anzi racchiudono ciò che è l'intento supremo del poeta); e all'infuori di quegli altri luoghi (come quello or or citato), che pur fanno parte integrante del discorso dimostrativo, ma che hanno dato al poeta l'occasione di descrizioni singolarmente efficaci; anche nelle parti meno artistiche, anche là dove, a prima giunta, s'ha per avventura l'impressione di leggere della prosa in versi, la perspicuità e la scultoria determinatezza del pensiero hanno una lor poetica bellezza. Come effetto complessivo, colpisce leggendo Lucrezio, come leggendo certe parti del poema dantesco, l'audacia della lotta intrapresa dal poeta colla materia sua, e la conquistata vittoria. Come in Dante, ci sono in Lucrezio de' versi non belli — e ci sono, del resto, de' passi lasciati dal poeta ancora in forma di abbozzo provvisorio — ma, come in Dante, c'incontriamo spesso in certi tratti che ci sorprendono per la straordinaria felicità e potenza con cui è superata qualche difficoltà — come fortezze espugnate.

In che gli è strumento la lingua; della quale Lucrezio, come Dante, non è padrone, ma tiranno. Questa lingua — ch' egli in molta parte prende e imita dall'altisonante poesia de' poeti arcaici, come quella che gli parve più conveniente al severo e alto argomento — egli sa piegarla ad esprimere, non solo ogni suo pensiero, ma anche ogni particolare e preciso aspetto e ogni particolare atteggiamento etico del suo pensiero. Procede naturale, senza studiati artifici di costruzione e disposizione di parole e proposizioni, ma non rifugge da ardimenti perfin rudi, e da viluppi costruttivi; ama i ponderosi composti arcaici o da lui stesso foggiati all'arcaica; si crea al bisogno

parole nuove di efficacia pronta, o rende nuove delle parole comuni colla *callida iunctura*; non rifugge da parole greche, che usava la conversazione signorile; in genere, un'andatura grave, ma sciolta e risoluta; non teme di accozzare espressioni e frasi di poetico splendore con altre più alla buona; sa correr lesto e parco di parole, ma rifugge dall'affettazione di brevità, e indulge volentieri, se gli giova o talenta, all'abbondanza delle parole, alle ripetizioni, senza timore d'incorrere anche in qualche tautologia; non è schivo del ripetere la medesima parola a breve distanza, anzi la ripete volentieri con significazione poco o molto diversa, quasi sfidando il pericolo dell'ambiguità. Non tutto ciò è in tutto lodevole; ma dal tutto insieme s'ha l'impressione come di una sprezzante energia del pensiero, che non usa riguardi con ciò che stima semplice strumento suo — il che non vuol già dire che Lucrezio non si curi della lingua!

Un medesimo carattere di gravità e spigliatezza ha la metrica lucreziana. Lucrezio è grande artefice di versi. Nella tecnica metrica è d'una correttezza rigida. Ma anche qui egli sdegna le studiate armonie e le studiate varietà per semplice amore della varietà e della armonia. I versi lucreziani sono modulati con sapiente varietà mediante opportuna proporzione e successione di dattili e spondei, e opportuna disposizione delle cesure; e la modulazione fedelmente s'informa alle movenze del pensiero e della descrizione; ma nel loro insieme, corrispondentemente alla intonazione generale del poema, procedono e si succedono con una sostenutezza costante, come lo scorrer d'un fiume maestoso. E dà loro molta vita l'allitterazione, che Lucrezio, a somiglianza de' poeti arcaici, usa di continuo, talora anche notevolmente prolungata, talora anche duplice e intrecciata, e quasi sempre con grande, talora mirabile, efficacia onomatopeica.

Lucrezio morì lasciando il suo poema compiuto nel complesso, ma non condotto alla sua forma definitiva in nessun libro, anzi in nessuna sezione di libro. Ma della condizione del testo lucreziano si parlerà nelle " Osservazioni preliminari „ premesse al secondo volume.

II.

EPICURO.

1. Questa esposizione sommaria della vita e della dottrina di Epicuro [1] avrà una intonazione apologetica. Non mi muove alcuna speciale simpatia per le idee di Epicuro; ma poichè m'è parso che le accuse che comunemente gli si fanno (anche dai più recenti e autorevoli storici della filosofia) di superficialità, di ignoranza, di scarsa valentia dialettica, di facile incoerenza e facile improvvisazione, risultino infondate, o per lo meno eccessive, quando si appurino meglio alcuni punti oscuri del suo sistema, e sopratutto non si dimentichi di considerare le dottrine parziali in correlazione coll'insieme della dottrina; e mi è parso che un certo preconcetto contro di lui, inconsapevolmente rimasto per effetto di invettive antiche e antipatie moderne, ha cagionato una certa negligenza nel compito, già per altre ragioni difficile, di ricostruire organicamente il sistema epicureo; io mi son trovato nella necessità di essere qualche volta non solo espositore, ma anche difensore. [2]

---

[1] Quanto alla dottrina ho dovuto rinunciare a una regolare esposizione del sistema, punto per punto, che mi avrebbe condotto troppo in lungo, e in troppe discussioni particolari — che del resto in gran parte formano oggetto degli *Studi* che seguono o di note del commento. Mi limiterò invece ad alcune considerazioni generali, intese a illustrare il momento storico, il significato storico del sistema di Epicuro. Come per i successivi *Studi*, presuppongo già nel lettore una conoscenza generica del sistema.

[2] Ecco il principe degli storici della filosofia, lo Zeller, così dotto, così diligente, così equanime (anche verso Epicuro), che esponendo la dottrina di Epicuro sull'assoluta fiducia nei sensi, esce a dire: "anzi, la sua fiducia nella verità della sensazione era tale, che perfino le visioni d'un delirante o d'un sognante erano vere per lui, perchè, secondo lui, cagionate da un reale „. L'affermazione è materialmente vera; ma lì dove è, e fatta come è, par che dica: " Vedete a che assurdo arrivava la cieca fiducia di Epicuro nella sensazione! „ Ora, il lettore dello Zeller imparerà più avanti che

Epicuro nacque, pare, a Samo, ma di padre ateniese, del demo Gargetto, il 342 o 341 a. C. La famiglia era povera, e il giovinetto Epicuro non trovò facile la via degli studi. Ciò malgrado, già all'età di quattordici anni cominciò ad occuparsi de' problemi filosofici. In gioventù ebbe anche insegnamento di filosofia da un Panfilo platonico e da un Nausifane, che ora è detto democriteo, ora pirroniano. Insegnò egli stesso, dapprima in alcune città dell'Asia Minore (si citano Colofone, Lampsaco, Mitilene); nel 306 a. C., a circa 35 anni, si stabilì in Atene, seguito da parecchi amici e scolari, e vi fondò la sua scuola, che egli resse per 36 anni, e alla quale durante questo tempo egli seppe dare una così salda organizzazione, che, ancora parecchi secoli dopo, noi la troviamo immutata (Zeller). Morì nel 270, d'una malattia di cui aveva sopportato i dolori con grande serenità. Viveva tutto raccolto nella sua scuola, ch'era un circolo d'amici e seguaci, legati tra loro e al maestro da una grande e intima amicizia. Epicuro aveva una natura calda d'affetto e amabilissima. Da certi frammenti d'una sua lettera alla madre, scritta quand'era ancor giovine (forse da Lampsaco o da Mitilene) traspare insieme e la gentilezza del suo amore verso la madre e il padre (chè anche il padre era allora vivente), e il suo sereno entusiasmo per la sapienza che dà all'uomo una felicità simile alla divina, e l'animo suo affatto alieno da avidità di guadagno e da preoccupazioni volgari, ed anche come lo amassero gli amici suoi.[1] Così ad Atene egli amava gli amici e scolari suoi d'un amore paterno e fraterno,[2] e non mancò all'occasione di dare prove del suo

---

per Epicuro la visione, sia del reale esterno e presente, sia puramente fantastica, avviene sempre per *εἴδωλα*; e che nel caso di sogno o delirio il reale è niente altro che l'*εἴδωλον* stesso: sicchè l'affermazione di questa realtà e verità, in Epicuro, non ha niente di più strano, che se noi dicessimo: " anche le apparizioni in sogno hanno la loro causa ".

[1] Vedi i frammenti di Diogene di Enoanda, nel Rhein. Mus. 1892. La lettera è a p. 426 sgg.

[2] Un simpatico documento della gentilezza d'animo di Epicuro l'abbiamo in una sua lettera a una bambina tra i 4 e i 6 anni. La lettera, conservataci nei Voll. Herc., è riprodotta e illustrata dal Gomperz, Hermes V, p. 388.

animo generoso; e alla sua volta era da quelli amato e venerato così, che nelle loro dimostrazioni c'era perfino qualche cosa di molle ed eccessivo; di che, anche, Epicuro forse di soverchio si compiaceva. E lui morto restò tradizionale nella scuola, non solo la fede quasi religiosa nella sua dottrina, ma anche un sentimento di venerazione e di gratitudine, come in nessun'altra scuola, e un culto che non era solo interno, ma si esternava anche in forma di cerimonie commemorative, non senza carattere religioso. La qual cosa, del resto, sta in intima relazione colla dottrina epicurea intorno agli dei, e con quella parificazione della vita del sapiente alla vita degli dei, che non era per Epicuro una semplice figura retorica, ma un punto di dottrina; come appare anche dall'interessante accenno che già se ne trova nella citata sua lettera alla madre. (Vedi la nota al proemio del V di Lucrezio.)

Epicuro scrisse moltissimo; secondo Diogene Laerzio fu, tra i filosofi antichi, quello che scrisse il maggior numero di libri, dopo Crisippo. Di molti di questi non ci restano che i titoli o scarsi frammenti (v. Usener, *Epicurea*, Lipsia, 1887). La maggiore e principale opera erano i 37 libri *περὶ φύσεως*, di cui alcuni frammenti ci son pervenuti, particolarmente dei libri II e XI (nei Voll. Hercul.). Intorno a una *μεγάλη ἐπιτομή* dell'opera maggiore, parimenti perduta, ch'era in forma popolare e dovette essere il testo che Lucrezio prese a principal guida e fondamento del suo poema, v. lo Studio I. Pervennero a noi di Epicuro, o col nome di Epicuro, le tre lettere: a Erodoto, a Pitocle, a Meneceo, e una raccolta di quaranta sentenze, *κύριαι δόξαι* (*ratae sententiae* le chiama Cicerone, e *sententiae selectae* l'Usener).

È fuori di contestazione l'autenticità delle lettere a Erodoto e a Meneceo, (I e III). La prima è il più importante scritto d'Epicuro che ci rimanga. È una *μικρά ἐπιτομή* dei principî fondamentali del sistema fisico, e molte parti di essa sono esaminate negli Studi che seguono, e dell'insieme si discorre nello Studio I. La breve lettera a Meneceo tratta dell'etica. La lettera a Pitocle è una *ἐπιτομή περὶ μετεώρων*, ossia una raccolta delle varie possibili spiegazioni dei fenomeni celesti (astronomici e meteorologici). Dell'autenticità di essa pare che già si dubitasse in antico (vedi Usen. *Epic.*, p. 34); e

l'Usener (p. XXXVII sgg.) conferma il sospetto con gravi motivi — disordine, ripetizioni, slegatura costante tra i capitoli, insistente ritornello del principio canonico, che delle cose celesti bisogna dare le spiegazioni, non constatabili per diretta osservazione, secondo l'analogia dei fenomeni terrestri e osservabili, e dove più analogie offrano più spiegazioni, non pretendere di scegliere tra esse la spiegazione vera, ma accettarle tutte ad un modo (v. lo Studio: *Gli dei d'Epicuro* p. 249) — ma conclude però che lo scritto è una compilazione dai libri stessi d'Epicuro intorno alla natura, fatta così che tutto ciò che vi è detto — e quasi le singole parole — sia da considerare come detto da Epicuro stesso. Io propendo a credere che la parte introduttiva della lettera è autentica, e che la compilazione della materia fu fatta fare da Epicuro stesso a qualche suo famigliare. Ad ogni modo è da convenire coll'Usener, che la lettera ha, come documento, lo stesso valore d'una lettera in tutto e per tutto autentica. [1]

Non convengo invece coll'Usener, che nega l'autenticità della raccolta di sentenze (p. XLIII segg.). Non già ch'egli neghi l'autenticità delle singole sentenze; ma crede che un posteriore le abbia estratte — senza neppure un buon criterio del più e del meno importante — dagli scritti di Epicuro, e accozzate, senza cura di bene ordinarle. Ma contro al fatto della molto diffusa autorità che, come una specie di catechismo di Epicuro, la raccolta aveva al tempo di Ci-

---

[1] Il fatto, del resto, che qui si passa da un *caput* all'altro senza alcun legame, mentre non mancano mai le formole di passaggio nella lettera a Erodoto, non ha per avventura un gran peso contro l'autenticità dello scritto, perchè qui si tratta proprio di una serie di punti, tutti simili e tutti isolati. E in quella ripetizione ad ogni tratto del precetto canonico per questo genere di spiegazioni, piuttosto che la *ineptia* del compilatore, vedrei una intenzione di Epicuro stesso; chè principale scopo della lettera, forse più che di fornire a Pitocle ed agli altri scolari un *repertorium* di risposte sui fenomeni celesti, parmi sia quello di inculcare quel suo canone così nuovo, così ostico, così facile ad esser dimenticato, come appare dalla stessa richiesta di Pitocle (§ 84) angustiato di non poter ricordar bene tutta quella moltitudine di spiegazioni, sparse qua e là per diversi libri e per diverse parti dell'opera *περὶ φύσεως*.

cerone, e prima, non parmi abbiano gran peso le ragioni dell'Usener.[1]

" Epicuro scrive male „ si diceva da antichi e si ripete da moderni. Ma l'Usener (p. XLII) osserva, molto opportuna-

---

[1] La questione non è senza qualche importanza, perchè non solo il contenuto materiale, ma anche il concetto che informa l'insieme ha un suo proprio valore. Che sent. XXV parli in seconda persona (*Εἰ ... οὐκ ἔσονταί σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι*) non prova punto che debba essere un frammento di lettera; quante volte delle sentenze hanno questa forma! e l'ha appunto la precedente sent. XXIV, che è un piccolo tutto organico in sè stessa (v. p. 181), ed evidentemente non un periodo levato di mezzo a un discorso continuato. L'apparenza che alcune sentenze non sieno che ripetizione di altre, e il fatto che certi punti primari della dottrina epicurea — p. es.: tutto è vuoto e materia; l'anima è materiale e mortale, ecc. — non sono punto ricordati, mentre s'hanno punti affatto secondari (come sent. XXXII, XXXVII sg.), sono difficoltà che scompaiono, parmi, quando si consideri: 1.° È avvenuto di questa raccolta ciò che nel I Studio mostriamo essere avvenuto della lettera a Erodoto: nella tradizione sono intervenuti molti spostamenti, sicchè la raccolta è ora in un gran disordine. Meno le prime due (e queste son rimaste al loro posto), nessuna sentenza sta a sè, ma son collegate a gruppi; e questi gruppi sono stati spezzati e s'intralciano l'un l'altro. 2.° Ricostruendo ciascun gruppo, si vede che in ciascun d'essi è un determinato punto di dottrina svolto per diversi gradi e sotto diversi aspetti, mediante singole formole o sentenze. Le apparenti ripetizioni sono in fatto vicendevoli complementi. 3.° L'apparenza che manchi dell'importante, e ci sia del secondario, scompare quando si afferri il carattere dell'insieme. Non si tratta infatti nè di una serie di principî di dottrina, nè di precetti pratici diretti; si tratta del complesso di que' criteri e convinzioni, che l'uomo deve aver sempre presenti, intorno a sè stesso e intorno alla natura e alle cose del mondo in rapporto a lui, onde risulti lo stato abituale della sua coscienza e la legge della sua condotta. Si potrebbe intitolare la raccolta delle sentenze: " L'uomo nella propria coscienza e nel mondo esterno. „ Per conseguenza non si parla qui delle dottrine che costituiscono il corpo del sistema e la cui conoscenza è presupposta; non si ricorda alcuna dottrina fondamentale della *φυσιολογία*, ma soltanto quale è il vero scopo della *φυσιολογία* (XI-XIII); non si insegna quale è la natura della divinità, ma solo se ne rammenta quell'aspetto per cui l'uomo si liberi da ogni timor di dio (I); non si tocca punto della natura dell'anima e della sua mortalità, ma soltanto si inculca che la morte per l'uomo è niente (II); non si dà la teoria fondamen-

mente, che da Aristotele in poi gli scrittori greci, in particolare di filosofia, avevano per dir così due specie di prosa: una prosa stilisticamente accurata per gli scritti che destinavano a una maggior diffusione tra il pubblico colto, e una prosa

---

tale de' criteri del vero, ma solo si ricordano le gravi conseguenze della mancanza d'un sicuro fondamento del giudizio, della sfiducia nella testimonianza dei sensi, e in particolare di quel così facile errore che i sensi sieno veraci in generale, ma pur qualche volta ci ingannino (XXII-XXIV); non si espone il principio fondametale dell'etica, che il bene è il piacere e il male è il dolore, ma si illustra il piacere sotto molteplici aspetti, se ne determinano l'essenza e i confini pratici, col far notare il suo valore assoluto in sè, e indipendente dal tempo, ma insieme la relatività e diversità tra piaceri e piaceri nel campo pratico, onde risulti la saggezza della scelta e della misura. E con questo argomento si collegano le sentenze intorno ai desideri e ai bisogni (ἐπιθυμίαι), finamente classificati in ordine al τέλος della nostra natura. Le sentenze intorno a codesti punti psicologici sono relativamente numerose, per le attinenze varie e molteplici che questi hanno colla vita pratica. C'è poi la serie della sentenze che non considerano più l'uomo in sè stesso, ma come vivente in società. E anche qui non si tocca la questione teorica fondamentale dell'etica (cioè il piacere non la virtù essere il bene), ma si determina il concetto della giustizia, come criterio per la pratica, avvertendosi da una parte come non sia possibile la vita felice senza la giustizia, cioè senza l'osservanza di quelle leggi che determinino i diritti e ne impongano il rispetto scambievole ai membri di una società: non possibile mai, perchè, se è possibile talvolta l'impunità per la trasgressione, non è possibile mai il sottrarsi alla interna pena del timor della pena; sicchè senza giustizia manca la essenza della felicità, la securità dell'animo; spiegandosi dall'altra parte l'origine utilitaria e convenzionale del giusto, e il valor suo dipendente dall'utile sociale, e con esso variabile. Al quale argomento è affine, e in parte con esso si confonde, l'altro delle origini dei corpi e istituzioni sociali, dei poteri e delle supremazie, e loro eventuale giustificazione, o meno; e della opportunità pel saggio di preferire la vita privata. Ed anche su questi argomenti, che offrono aspetti parecchi e variabili di pratica opportunità, le sentenze sono relativamente numerose. Nè è dimenticata l'amicizia, che è un rapporto, per dir così, sussidiario al rapporto sociale, essa pure d'origine utilitaria e mirante allo stesso scopo della sicurezza, come il potere e la supremazia, ma di gran lunga preferibile perchè non esposto ai medesimi pericoli. Queste sentenze sono dunque essenzialmente delle direttive del pensiero pratico; e quando a ciò si badi — e si badi anche a ciò

senza studio di forma pei commentari (ὑπομνήματα) riservati all'uso degli addetti alla scuola. E poichè la maggior parte

---

che ad Epicuro, ne' suoi tempi e ne' suoi gusti, poteva parer bisognevole di più insistente raccomandazione — si vede che a torto l'Usener tira in ballo la relativa importanza dottrinaria di ciò che c'è e di ciò che non c'è, per negare l'autenticità dell'insieme. Questo anzi appare un tutto organico, meditato non senza geniale unità e brevità. Il quale studio dell'artistica brevità e unità c'è anche nelle sentenze singole; sicchè anche per questo rispetto apparisce la stretta loro parentela.

Si aggiunga che le *Κύριαι δόξαι* son citate da Epicuro stesso con questo stesso titolo in uno scritto morale (probab. *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*), i cui frammenti sono stati pubblicati e illustrati dal Comparetti (*Museo italiano di antichità classica,* 1884 Vol. I). È detto ivi che i beni esterni concorrono pure alla felicità, ma che hanno di gran lunga assai minor valore di quegli importantissimi fattori di felicità di cui lo scrittore ha parlato prima (libertà dal timor degli dei e dal timore della morte); e poi si aggiunge: " appunto per ciò anche nelle *Κύριαι δόξαι* questi son messi (*τέτακται*) per primi „. Non è detto materialmente *ἡμῖν τέτακται*; ma il Comparetti osserva giustamente che il dir qui lo scrittore d'aver seguita una certa disposizione per la stessa ragione per cui è seguita in quell'altro scritto, è segno manifesto che egli è l'autore anche di quell' altro (chè nelle *Κύρ δ.* stesse non è punto detto perchè le prime due sentenze vengano per prime); e con ragione il Comparetti, non dubitando della autenticità delle *Κύρ. δ.*, conclude perciò (e per altre ragioni) che lo scritto di cui pubblica i frammenti è uno scritto di Epicuro. L'Usener naturalmente nega (pag. LI). Nega anzitutto l'identità dell'autore dei due scritti; ma non per altra ragione che per la mancanza di quell' *ἡμῖν*; una ragione di poco peso, quando manca ogni altro motivo d'improbabilità, e non mancano invece altri argomenti di probabilità. Certo questo *ἡμῖν* non manca nell'esordio della lettera a Erodoto e in quello della lettera e Pitocle (*ἀναγεγραμμένων ἡμῖν*; *ἡμῖν γεγραμμένα*); ma qui c'è *τέτακται*; e si capisce che uno, riferendosi a libri suoi, non possa omettere il *da me* dicendo: " gli altri libri scritti *da me* „ o " le cose *da me* scritte in altri libri „; ma citando un determinato suo scritto, e notissimo, può ben dire " nel libro tale la tal cosa si trova prima della tale altra „. Nega poi l'Usener che, ad ogni modo, l'autore dei frammenti citante le *Κύρ. δ.* possa essere Epicuro, come naturale conseguenza della negata autenticità delle *Κύρ. δ.* stesse. Io invece, non trovando valevoli le ragioni dell'Usener (il che avverto, per non cadere in un circolo vizioso) leggo nei frammenti comparettiani che Epicuro stesso si dichiara autore della raccolta *Κύριαι δόξαι.*

degli scritti di Epicuro appartenevano appunto a questo genere ipomnematico, " intellegitur quam recte veteres eius in scribendo neglegentiam et incuriam vituperaverint „. Fatto è che se noi non avessimo che la lettera a Erodoto e quella a Pitocle (chi la voglia tener per sua), dovremmo giudicare Epicuro scrittore negletto nella prima ed anche dozzinale nella seconda. Nella lettera a Erodoto sono cagione d'oscurità certe negligenze, certe brevità per noi eccessive, come certe viziose ampiezze e ripetizioni, e il periodo spesso mal costruito. Ma non è scrittore negletto Epicuro nella lettera III, nelle Sentenze e in alcuni frammenti. Certo il suo stile è anzitutto vigoroso e severo. Egli rifugge dalle amplificazioni e dagli ornamenti retorici. In contrasto cogli stoici che, quasi sotto il comun concetto di *arte del convincere*, aveano unito insieme logica e retorica, come una delle tre branche della filosofia; Epicuro, come rifiutava, coerente al suo principio gnoseologico, le molteplici e sottili teorie e distinzioni della logica formale, così poneva come primo precetto dello scrivere scientifico il chiamar pane il pane (v. Lett. a Erod. in principio). Era dunque lontanissimo dal concetto di Cicerone, al quale pareva una filosofia monca quella che non fosse sposata all'eloquenza. Anche ciò spiega il giudizio non favorevole sullo scrivere di Epicuro.

Ma — giacchè siamo sul capitolo delle accuse — da più parti gli si rimproverava la scarsa cultura. Dice Sesto Empirico che era *ἀμαθὴς ἐν πολλοῖς, οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων*. E Cic. *de fin.* I 26 *vellem... doctrinis fuisset instructior — est enim... non satis politus iis artibus, quas qui tenent eruditi appellantur*. E i moderni mettono la cosa in relazione colla sua povertà, che non gli deve aver permesso di procurarsi il fondamento di una profonda coltura scientifica, e anche col suo concetto che la scienza non è da cercare per sè, ma pel fine morale, vero obietto della filosofia. Questo ultimo ravvicinamento è giusto, e si può credere che Epicuro trascurasse certi studi, come non aventi importanza per quel fine morale. Invece non mi par fondata la ragione della povertà, se si considerano i lunghi decennî ch'egli, cominciando da giovanissimo, ha dedicati alla filosofia. Piuttosto è da vedere quali sieno queste *artes, quas qui tenent* nel giudizio di Cicerone e soci *eruditi appellantur*, e se la incuria

e incredulità di Epicuro per esse non sia intimamente connessa col suo sistema, e non ne sia piuttosto l'effetto, anzichè — come talora si vorrebbe — la causa. Ignoranza degli altri sistemi filosofici è fuor di questione. Per quanto frammentari e scarsi i documenti, c'è quanto basta per persuaderci ch'egli era in questo rispetto ben informato. Per non dir dei più antichi, ricordiamo che parecchi punti della sua dottrina hanno origine aristotelica, o suppongono la conoscenza di Aristotele. E se Epicuro li ha presi o ci ha badato, malgrado il così opposto indirizzo del sistema aristotelico, vuol dire che d'Aristotele non aveva già una semplice notizia superficiale, ma se ne era occupato sul serio. Le *artes* che non dovette prender sul serio erano la retorica, il complicato edificio della logica aristotelica e stoica, la matematica. Infatti: quanto alla retorica abbiamo visto; quanto alla logica, gli è spesso fatto rimprovero, da antichi e moderni, della sua imperizia; e la sua disistima per la matematica ha fatto e fa scandalo, addirittura. Sennonchè (non ritornando sulla retorica) noi vedremo or ora come nella sua incuria per la logica formale egli fosse perfettamente coerente al suo materialismo, al suo canone sensista e al suo principio che al vero non s'arriva che per la osservazione e pel confronto dei fatti; e quanto alla matematica, non è certo da credere che Epicuro fosse così ottuso o pregiudicato da non comprendere o non accettare l'evidenza delle dimostrazioni de' rapporti quantitativi; ma matematica voleva anche dire e speculazioni astronomiche, — e rispetto a queste il suo scetticismo, oltrechè confortato dal contrasto tra le diverse dottrine astronomiche, si collegava, come vedremo, con concetti fondamentali ontologici del sistema suo e democriteo — e voleva dire certe speculazioni fondamentali intorno all'esteso. Ecco infatti Cicerone (*de fin.* I 20) che dice contro Epicuro: *Ne illud quidem physici (est) credere aliquid esse minimum: quod profecto numquam putavisset si a Polyaeno suo geometrica discere maluisset quam illum etiam ipsum dedocere.* Ora, negli Studi *Atomia* e *Cinetica* vedremo come e perchè Epicuro credesse necessario e tentasse di stabilire un *minimum*, ossia un limite alla divisibilità.

Si vantava Epicuro d'essere autodidatto. Ed ecco tutti a rinfacciargli i maestri che non può negare d'avere avuti, Nau-

sifane, in particolar modo, e Democrito, dal quale ha preso di pianta la teoria atomica. Ed è un coro di riprovazioni per l'impertinenza e l'ingratitudine di cui avrebbe dato prova bistrattando codesti suoi predecessori e maestri, non escluso il grande Platone, non esclusi Nausifane e Democrito. Ora, anche qui bisogna intendersi bene. Che Epicuro, vantandosi d'aver imparato la filosofia da sè, cioè d'essersi fatto da sè il suo sistema, negasse il fatto materiale d'aver avuto de'maestri, o pretendesse dare a intendere di non aver preso da Democrito i principî fondamentali del suo atomismo, è perfin ridicolo il supporlo. Egli intende altra cosa. Posto il nuovo orientamento della filosofia, dopo Aristotele, ossia che problema sommo della filosofia è il problema morale, di cui il problema ontologico e il gnoseologico non sono che sussidiari, Epicuro diceva: l'impresa sta qui: determinare con sicurezza il principio dell'umana condotta, l'ultimo perchè e scopo dell'azione e della vita, determinando con sicurezza il vero essere delle cose, della natura in generale e dell'umana natura in particolare, da cui quel principio morale deve come necessaria conseguenza derivare; e per avere codesta sicurezza determinare quale è il criterio sicuro della verità. Ora questo ho fatto io, coordinando la vera scienza della natura, che in gran parte Democrito aveva già vista, col criterio sicuro della verità, e dando così a quella scienza la base della credibilità che prima le mancava: giacchè che valeva, che quella scienza rispondesse all'esigenze della ragione, quando l'autorità della ragione mancava essa stessa d'un fondamento, come appunto mancava con Democrito? Assicurata così la conoscenza della natura in genere, e della natura umana in specie, ho determinato con sicurezza ciò che all'uomo la natura stessa dice di fare. Ciò ho fatto io, e ciò non ha fatto alcun altro; e meno che mai gli Stoici, i quali non hanno creato nulla, ma hanno imbastito insieme una ontologia materialistica presa di qua, con una virtù presa di là, che con quella materia prima non ha niente a che fare, contornando il tutto d'una corona di disquisizioni logiche, le quali, se hanno una ragion d'essere, l'hanno nel campo di una ontologia razionalista (d'onde appunto le hanno prese), ma non l'hanno col loro principio ontologico materialista.

Cosicchè la pretesa di originalità, in Epicuro, non era infondata. Che egli poi, forte di questa coscienza, e convintissimo d'avere egli raggiunto il vero e fattolo evidente, usasse, nel combattere altri filosofi e sistemi, d'una certa vivacità, talora anche sprezzante, si può credere facilmente. Nel calor delle accuse che gli si facevano, però, c'era dell'*odium theologicum*, e c'era del falso. E sappiamo del resto che le ire filosofiche erano spesso pettegole; e anche Aristotele non andò immune da calunnie dello stesso genere. Quanto a Epicuro notiamo due cose. *Nausiphanem*, che gli era stato maestro, *vexavit omnibus contumeliis*, dice Cicerone (*de fato*, 73). Nausifane passava per democriteo, ma altri lo diceva pirroneo. Può essere che come democriteo egli esagerasse la dottrina democritea della nessuna veracità dei sensi e le desse particolar risalto, fornicando anche collo scetticismo pirroniano; tanto più ch'egli era anche maestro di retorica, e noi sappiamo quanto volentieri, per tradizione sofistica, retorica e scetticismo andassero di conserva. Non per nulla Cicerone trovava che la migliore filosofia per un oratore era l'academica. Ora, a un siffatto indirizzo del pensiero e dell'insegnamento era Epicuro più che mai avverso, e a lui riusciva forse tanto più irritante in un democriteo. Che l'abbia fieramente combattuto, anche in chi gli era stato maestro, si spiega. Ma *in Democritum ipsum fuit ingratus*, dice ancora Cicerone (l. c. 93). Cioè, l'ha combattuto dove dissentiva da lui; chè, del resto, noi sappiamo che per un certo tempo Epicuro chiamava sè democriteo; e il linguaggio reverente di Lucrezio verso Democrito è indubbiamente un'eco del linguaggio di Epicuro; e non ci manca infine la stessa viva voce di Epicuro, in un frammento che il lettore può trovare in questo volume a pag. 105, dove si combatte la fatalità democritea, ma si premettono parole di reverenza e d'ammirazione per Democrito.

2. Il sistema di Epicuro lo andiamo via via conoscendo meglio; ma non ci è ancora noto in tutte le sue parti, per la scarsità dei documenti e delle notizie; delle quali ultime talune, anche, ci vengono da relatori non bene informati e ostili. Giacchè anche in antico, all'infuori dei seguaci della scuola, non era noto che superficialmente; chè era un sistema

messo all'indice dalla gente timorata, ed anche screditato dall'esempio dei costumi di molti che si chiamavano ed erano chiamati epicurei perchè conducevano vita gaudente. Non tutti avevano la mente larga di Seneca. Pure, il sistema filosofico di Epicuro ebbe una vita molto tenace, poichè sopravisse agli altri sistemi, durando fin dentro il terzo secolo d. C. (v. Zeller); e, mentre gli altri sistemi si andarono trasformando, modificando, intrecciando e confondendo, invece la filosofia epicurea si tramandò sempre eguale a sè stessa e quale era uscita dal suo fondatore (salvo parziali sviluppi e leggere deviazioni), e attraversò anche il periodo eclettico dell'età ciceroniana, come corrente che attraversa un mare senza mescolare le sue acque colle acque circostanti. Anche in ciò si trova una ragione di disistima! " Questa tradizione meccanica di dottrina immutata getta la luce più sfavorevole sulla infecondità filosofica della scuola; e non fa onore a questa, ch'essa educasse a così poca indipendenza di spirito „ (Zeller). Giudizio vero in qualche parte, ma in buona parte ingiusto, secondo io credo. Perchè mai la pigrizia mentale doveva fissare per secoli il suo domicilio nella scuola d'Epicuro? E perchè proprio nella scuola epicurea doveva durare per secoli un attaccamento e una venerazione cieca al maestro, da render possibile, per secoli, la meccanica trasmissione delle sue dottrine, senza che alcuno si fosse data la pena di procurar loro alcun solido fondamento di dimostrazione? Ciò si capirebbe più tosto d'una dottrina di spiccato carattere religioso; non si capisce di una dottrina come l'epicurea, la quale, come s'è avvertito, doveva attirare — a parte la turba dei seguaci di nome e per comodo — piuttosto gli spiriti ribelli che gli spiriti ossequenti. E la scuola ebbe buon numero di scrittori, e già fra gli immediati scolari di Epicuro; scrittori che non solamente illustravano le dottrine tradizionali e combattevano le avversarie, ma discutevano anche tra loro e col maestro, e dissentivano in alcuni punti particolari (v. p. es. Duening, *de Metrodori vita et scriptis*, p. 18 sgg.). Alcuni di questi scrittori ebbero molta autorità e fama (come Zenone) per acume d'ingegno e spirito battagliero. Ed anche questo è da notare, che la parte del sistema che da Epicurei seriori ebbe uno svolgimento importante fu precisamente quella per la

quale assai più facilmente potevano penetrare nel sistema i dissensi profondi e le trasformazioni sostanziali; fu la parte logica, nella quale la teoria dell'induzione, che era ancora rudimentale e, possiam dire, indisciplinata nella dottrina di Epicuro, per opera di Apollodoro, di Demetrio, Zenone, Bromio, Filodemo acquistò organica complessione, e riempì una lacuna nella logica degli antichi (v. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems*, p. 234, sgg.). Una principal ragione per la quale la dottrina epicurea potè durare così a lungo sostanzialmente immutata, è da cercar piuttosto nella sua forte organica unità. In una costruzione le cui parti sono accozzate, senza che ciascuna di esse abbia la sua ragion d'essere nelle altre, è facile l'occasione e la tentazione del togliere, aggiungere, sostituire e trasformare; tale appunto era il sistema stoico, il cui valore stava tutto nella dottrina morale idealistica, che punto non si conciliava coll'altre sue dottrine materialiste, sensiste e fataliste; epperò, attraverso mutazioni parecchie, si ridusse col tempo a non esser più — come è già con Seneca — altro che una teoria morale. Nel sistema epicureo invece, come ho avuto occasione di osservare in uno scritto antecedente (e qui riprodotto nello Studio VII; v. a pag. 156 sgg.) la dottrina ontologica e la gnoseologica sono intimamente connesse e vicendevolmente dipendenti, e la dottrina morale nasce come necessaria conseguenza da quelle due. *C'était à prendre ou à laisser.* E ecco come l'epicureismo, finchè durò, durò saldo e compatto ed eguale a sè stesso. Certo mancava ad esso un vero e schietto senso scientifico, in quanto la scienza vi aveva ragion di mezzo e non di fine, il fine della filosofia essendo posto nella pratica: e ciò ha certamente trattenuta la scuola da ulteriori importanti indagini e meditazioni nel campo della scienza della natura; ma questo, come ognun sa, era il carattere e il bisogno del pensiero filosofico in genere nel periodo postaristotelico; ma almeno nell'epicureismo, assai più che nello stoicismo, era sentito il valore essenziale e fondamentale della scienza per fare il filosofo. Lucrezio scrive la scienza della natura; la morale — fine supremo — vi si intreccia in forma episodica, e quasi ornamentale.

3. Questa unità (che non si vuol riconoscere) potrà meglio risultare, se considereremo anzitutto il momento storico da cui il sistema sorse, e quindi il bisogno che voleva soddisfare, ossia il fine che era proposto alla filosofia al tempo di Epicuro. Ma è necessario, per questo, gettare uno sguardo sulle fasi anteriori della filosofia.

Nel suo primo periodo l'indirizzo della filosofia greca era stato essenzialmente scientifico, ontologico, oggettivo. La filosofia nacque in quel giorno in cui la ragione si accorse che la varietà e mutabilità della natura non si spiegava se non si trovava la sua unità fondamentale ed essenziale; e la prima forma del problema filosofico fu dunque questa: quale è quella materia che appare sotto così vari e mutevoli aspetti. L'aspetto soggettivo del problema: che cosa è il conoscere? non s'era ancora presentato; e il problema morale, pure intrecciandosi, per ragioni che qui non importa dire, nelle meditazioni di que' filosofi, nè appariva nella sua relazione necessaria, deduttiva, col problema ontologico, nè era quindi il problema finale dell'indagine filosofica. A quella domanda intorno alla materia prima si rispose dapprincipio ponendo come prima questa o quella tra le materie più diffuse, od anche una materia indeterminata, e considerandola come trasformantesi in tutte le altre. Sennonchè un tal concetto essendo apparso contradditorio, e negante in sostanza quella unità che si voleva cercare (poichè l'acqua, p. es. è acqua pei caratteri che la fanno acqua, come l'oro è oro pei caratteri che lo fanno oro; dell'acqua diventata oro non si concepisce; non significa altro, come leggiamo spesso in Lucrezio, se non questo: che dell'acqua che esisteva non esiste più, e esiste dell'oro che non esisteva prima) si determinarono nel pensiero filosofico due indirizzi nettamente contrari, e che, pure evolvendosi e combinandosi con nuovi elementi del problema filosofico, dominarono in gran parte il successivo pensiero filosofico greco: l'indirizzo eleatico, e l'indirizzo eracliteo. La scuola eleatica, tenendo fermo alle esigenze fondamentali della ragione, affermò l'unità e immutabilità (e quindi eternità) dell'essere; e riscontrando nel mondo fenomenale niente altro che la negazione di codesti caratteri dell'essere, negò il mondo fenomenale: con che negava, non risolveva, il problema, ch'era

di spiegare appunto il mondo fenomenale. Eraclito, in opposizione a codesta negazione eleatica della forma sperimentale dell'essere — che è come dire di quel modo di essere, di quel carattere dell'essere, insomma, di quell'essere che solo è nella nostra esperienza e quindi è la sola realtà che noi conosciamo — accentua il principio trasformista della scuola ionica, ponendo in esso la essenza e la realtà dell'essere, l'unica forma in cui l'essere può essere; diventare è l'unico modo di essere. Con questa antitesi ontologica (importa avvertirlo) era implicitamente posta quella antitesi gnoseologica che costituirà in principal modo la lotta del successivo pensiero filosofico; era posta l'antitesi del noumeno e del fenomeno, e quindi l'antitesi tra le due forme o strumenti, che dir si voglia, del conoscere: il λόγος e la αἴσθησις. Non dico che il problema gnoseologico fosse già sorto e chiaramente presente nel pensiero eleatico o eracliteo; ma le opposte affermazioni ontologiche significavano e mettevano in luce la opposizione tra ciò che appar vero alla ragione e ciò che appar vero al senso, e imponevano la scelta tra il riconoscere l'autorità dell'una o l'autorità dell'altro, come garanzia di verità; dagli eleatici s'andava alla dialettica obiettiva di Platone; dal concetto di Eraclito che vero è ciò che avviene, si veniva dritto al concetto che vero è ciò che avviene e come appare avvenire a ciascuno in ciascun momento, ossia al soggettivismo individuale di Protagora.[1]

Ma prima, e accanto, di questa evoluzione, ne avveniva un'altra, che si può dire episodica, ancora sul terreno schiettamente ontologico. È un moto del pensiero inteso a conciliare le esigenze eleatiche e le ioniche; ed è rappresentato dai nomi di Empedocle, Anassagora e dei primi atomisti, Leucippo e Democrito. Concetto fondamentale e comune a questi è: la materia prima, l'essere sostanziale, è infatti, come ben videro gli Eleati, immutabile ed eterno; ma non è, e nulla esige che sia, materialmente un corpo solo; consta anzi di parti di piccolezza invisibile, e il vario aggregarsi e combi-

---

[1] La sentenza di coloro che nel principio protagoreo " l'uomo misura delle cose „ intendono non l'uomo individuo, ma la specie uomo, pare ormai sconfitta.

narsi di queste particelle dà origine alle cose, alle loro qualità e mutazioni; e così anche il mondo fenomenale non è parvenza, ma realtà, senza che sia violato il concetto razionale dell'essere. È sentenza comune delle tre scuole che nascita e morte non significa che aggregazione o disgregazione; e quindi il principio: *nil e nilo*, *nil in nilum*. Le tre scuole si differenziano circa al modo come spiegano le qualità delle cose; e il maggior contrasto s'aggira intorno a quella distinzione, che è famigliare anche alla filosofia moderna, tra qualità primarie dei corpi e qualità secondarie, essendo le prime quelle che sono inscindibili dal concetto stesso di materia o corpo (grandezza, forma, peso e, aggiungiamo pure, moto); le altre quelle che possono essere o non essere in un corpo, e quindi non sono comuni a tutti (colore, sapore, odore, calore — nel senso volgare della parola — umidità, ecc.). Empedocle e Anassagora non videro questa distinzione, la videro gli atomisti; epperò i primi posero qualità secondarie già nella materia prima, gli atomisti no. Empedocle pose come materia prima i noti quattro elementi, ossia pose quattro specie di materia prima immutabile; Anassagora, attuando completamente e con molta coerenza il concetto che le qualità sono nelle cose perchè sono nella materia prima, e son com'essa immutabili, pose tanti elementi quante sono le sostanze che conosciamo; fece delle qualità stesse la materia prima delle cose (v. a Lucr. I, 830 sgg., Excur. III); l'uno e l'altro poi, per spiegare le sconfinate variazioni e trasformazioni, trovandosi nella necessità di non porre limiti alla varietà di aggregamenti, accettarono la divisibilità della materia all'infinito: un concetto a cui le speculazioni eleatiche e matematiche avevano già data una base scientifica; Anassagora, in particolar modo, accettava codesta divisibilità, a segno di sottrarre, quasi, le cose materiali al giogo dei rapporti quantitativi; l'uno e l'altro poi, pur nella necessità di ammettere il moto, non osarono accettare il vuoto, non osando ammettere che il μὴ ὄν è pure un ὄν. Democrito, ponendo quella distinzione tra qualità primarie e secondarie, trova davvero la conciliazione, la soluzione materialistica del problema ontologico. Le particelle elementari non hanno che grandezza, forma, peso e moto; tutte l'altre qualità non sono che prodotte dal vario aggre-

garsi e combinarsi delle particelle elementari; epperò al prodursi e intrecciarsi di esse qualità secondarie più non occorre un suddividersi all'infinito della materia; le particelle elementari sono indivisibili, sono atomi, e così primamente si ha un *principium fundamenti* della materia; chè determinata forma e grandezza sono essenziali al concetto stesso di materia, e quelle evanescendo nell'abisso della divisibilità all'infinito, anche la materia in quell'abisso si perde. E se infinita è la varietà qualitativa delle cose, essa si spiega coll'infinita varietà di forme degli atomi e loro combinazioni (Arist. *de gen. et corr.* I, 2, 315. — Vedremo come Epicuro proverà che basta una varietà grandissima, indefinita, di forme atomiche, ripugnando la varietà infinita di forme ai limiti della varietà di grandezze, e non essendo del resto infinita la varietà dei fenomeni.) Ma poichè tutto ciò che avviene è moto, e non c'è moto senza vuoto, il vuoto è; il vuoto è il niente in quanto è niente materia; ma esso stesso è, come l'opposto della materia e senza cui la materia stessa non potrebbe essere. E nulla limitando il vuoto (chè non potrebbe limitarlo che o dell'altro vuoto, o della materia occupante del vuoto), il vuoto è infinito. E la materia atomica aggirantesi pel vuoto non potendosi concepire che aggirantesi per tutto il vuoto, è infinita anch'essa. (Così, credo io, il concetto democriteo — in opposizione alle anteriori cosmogonie — d'un universo infinito, è sorto dall'aver data un'esistenza al vuoto.) E così *ab aeterno* infinita materia s'aggira nell'infinito spazio: *ab aeterno* e *in aeternum*, perchè l'essere non può non essere, e non può quindi non essere stato e non potrà non essere; nulla nasce dal nulla, nulla perisce nel nulla. E poichè infinito è l'universo, infiniti mondi continuamente nascono e periscono, per eventuali agglomeramenti e dissolvimenti di masse atomiche.

Questa grandiosa concezione, che nei suoi tratti fondamentali domina ancora oggi il pensiero scientifico, non ebbe seguito per allora; e come quei fiumi che scompaiono dalla superficie della terra per risorgere e ricomparire a molta distanza, così l'atomismo di Democrito non doveva tornare in onore e occupare potentemente il pensiero filosofico che alcune generazioni più tardi, per opera di Epicuro. Gli è che questo indirizzo ontologico materialista, che abbiam detto appunto episodico,

fu soverchiato dalla corrente del pensiero gnoseologico. E Democrito stesso, contemporaneo di Protagora e di Platone (più giovane dell' uno, più vecchio dell' altro) ne fu travolto. Se fosse rimasto sul terreno ontologico, senza preoccuparsi del problema della conoscenza, dal suo sistema egli avrebbe probabilmente tirata la conseguenza, contro gli Eleati, della realtà obiettiva del mondo fenomenale anche rispetto alle qualità secondarie, solo riconoscendo che queste sono qualità — e non queste sole, ma anche la grandezza sensibile, la forma sensibile, il peso sensibile, il moto sensibile — sono qualità che le cose, formantisi e disfacentisi di atomi, assumono e perdono, col nascere e perire delle cose stesse. Ma questa conclusione non era più possibile, poichè il pensiero sofistico, tirando la conseguenza dal divenire eracliteo, e sul fondamento dell'osservazione sperimentale (e avvalorando così, in certo modo, le negazioni eleatiche) aveva messo in luce il fatto, che la sensazione di una medesima cosa dice cosa diversa a persone diverse o alla medesima persona in condizioni diverse, e mostrato così il carattere subiettivo della notizia sensibile. Non diventò possibile che più tardi, con Epicuro, quando la progredita discussione del problema gnoseologico rese possibile un tale concetto della gnosi, pel quale e fossero sfatate le pretese contraddizioni e infedeltà del senso, e fosse tolta di mezzo l'antinomia tra ragione e senso, col subordinare geneticamente questa a quello. Democrito difende contro i sofisti i diritti della ragione nel riconoscere il vero, e difende la sua conquista ontologica, che sulla ragione si fonda; ma nega ogni verità al senso, dichiarando che colore, sapore ecc. (ossia le qualità secondarie delle cose — ed anche le primarie, in quanto sono oggetto della sensazione) sono semplici modi di essere del senziente. Così il grande materialista si trovò accanto al grande idealista, nel concetto d' una verità puramente razionale; ma non vide che la coerenza non era dalla parte sua, non vide che un fondamento della verità puramente razionale implica una realtà puramente razionale, l' idealismo. E andò incontro all'obiezione epicurea: poichè il tuo sistema ontologico ha l' intento di spiegare il mondo fenomenale, sensibile, che è quanto dire, dimostrare che con ragione si può credere alla sua realtà; e in questa dimostrazione il tuo sistema ha la

sua giustificazione e la sua riprova; se tu poi neghi verità a ciò che è attestato dai sensi, il tuo sistema ontologico, non dico non ha più un perchè, ma non ha più il suo fondamento, che è il fatto sensibile, e negando questo neghi quello insieme. Il significato del tentativo stesso di conciliazione, tuo e di Anassagora e di Empedocle, è d'ammettere due ordini di realtà: la realtà dell'essere in sè stesso, ossia della sostanza, immutabile ma non immobile, e la realtà delle mutabili forme che quella, movendosi, assume. Sta bene la tua distinzione tra qualità primarie e secondarie, in quanto quelle prime sole sieno inerenti all'essere immutabile ed eterno, e, come tali, immutabili ed eterne esse pure; ma erri (diceva in sostanza Epicuro a Democrito, come più tardi lo Stuart Mill all'Hamilton), quando metti in esse una distinzione, in ordine al loro valore come nunzie del reale. E le une e le altre non ti son note che per il senso.

Siamo così rientrati nella corrente principale del pensiero filosofico antico. S'è accennato come dal contrasto dell'indirizzo eleatico coll'eracliteo nascesse il nuovo aspetto, gnoseologico-psicologico, del problema filosofico; e come, appunto per quel contrasto, la prima risposta che la coscienza si dava non poteva essere che di sfiducia in sè stessa, di scetticismo circa al valore del proprio conoscere. Aver posto chiaramente il problema della conoscenza, è, come, si sa, l'opera importante del momento sofistico. Ma poichè quest'opera non restava nel semplice campo della speculazione teorica, ma, per le particolari condizioni politiche, sociali, mentali del tempo, esercitava un influsso pericoloso e nefasto sulla coscienza morale pubblica; sorse da questa un grido d'allarme, un movimento di reazione e di difesa; sorse Socrate a proclamare che *la science avait fait banqueroute;* che la vera scienza interessante per l'uomo, e la sola a cui potesse arrivare, era la scienza del proprio bene, fondata sulla scienza di sè stesso (e da quel momento il problema morale diventa e resta il supremo problema della filosofia antica), e che per questa non manca all'umana ragione un fondamento sicuro, quando essa ragione si riconosca eguale a sè stessa in tutti gli uomini, quindi sicura di sè, sicura d'un vero indipendente dalle sensibili impressioni individuali e dagli arbitrari giudizi individuali; quando cioè

essa sappia riconoscere essenzialmente sè stessa negli elementi mentali comuni, nei *concetti generali;* questi bisogna intendere in sè stessi — che cosa sia virtù, che cosa sia felicità, santità, legge, stato, ecc. — e nei loro necessari rapporti, scrutando e mettendo a nudo le fallacie e le contraddizioni e inconseguenze degli opinamenti individuali.

L'insegnamento era sublime, come il maestro; atti e l'uno e l'altro a conquistare i più nobili spiriti. Ma l'insegnamento non reggeva da sè: tanto che da Socrate vediamo derivare parecchie scuole, diversissime fra loro, e nessuna riproducente il maestro qual'era; e la principale di esse fu quella che precisamente mirò a porre la necessaria base alla dottrina morale e gnoseologica del maestro con una nuova costruzione ontologica. I concetti generali di Socrate, per esistere, diventano delle entità, dei reali, delle sostanze; i rapporti logici diventano una gerarchia degli esseri; il vero, o sommo, bene per l'uomo diventa l'essere sommo, che tutti gli altri in sè comprende, Dio. Più alto e ardito volo l'istinto metafisico umano non ha fatto mai! Coll'idealismo di Platone si direbbe che un nuovo organo, una nuova funzione mentale è entrata nella storia dell'umano pensiero: la possibilità di pensare che esistono cose, entità reali, (non semplici qualità o pensieri, o astrazioni) affatto immateriali, senza estensione. Democrito e Platone sono i punti di partenza delle due tendenze fondamentali del pensiero metafisico, che oggi ancora si contendono il dominio dello spirito umano — serpeggiando tra le due una terza tendenza, la tendenza antimetafisica o scettica; non vinta, ma neppure vincitrice essa stessa nella lotta tanto contro il pensiero spiritualista o idealista, come contro il pensiero materialista, finchè restò puramente negativa; ma forse avviata alla vittoria (nel campo speculativo) dacchè, sotto forma di criticismo, non è più una negazione, ma costituisce anzi una nuova base e una nuova unità della scienza.

Ma — tornando a Platone — se il concetto *entità immateriale* può parer facile a noi, che fin dai primi insegnamenti del catechismo siamo abituati ad associare, nell'idea di Dio e dell'anima, i due termini di quel concetto; all'età di Platone esso — sia sotto l'aspetto oggettivo d'un'idea-sostanza, sia sotto l'aspetto soggettivo di anima puro spirito, — era

troppo ardua novità perchè le menti, anche addestrate a speculazione filosofica, potessero accoglierla, ossia potesse avvenire in esse quella cotale interior disposizione, o adattamento, che costituisce la apprensione d'una dottrina, e il possibile assenso. Epperò, come la filosofia critica di Kant, che distruggeva il dogmatismo, fu seguita da nuovi tentativi dogmatici, e solo in tempi a noi più vicini cominciò ad esercitare il suo potente influsso secondo il suo vero spirito; così il pensiero platonico era destinato a risorgere e a dominare più tardi, quasi dopo un periodo d'incubazione, e in mezzo a nuove tendenze e aspirazioni religiose e mistiche dello spirito umano. Oltre a ciò, l'idealismo platonico non s'era potuto liberare dell'ingombro del mondo sensibile, al quale aveva pur dovuto concedere una realtà sua, diversa dalla realtà vera delle idee, e staccata da quella; costituendo così un χορισμός inconcepibile tra due modi di esistere, un esistere che è un vero esistere, e un esistere che è ad un tempo un esistere e un non esistere. Si comprende quindi come il platonismo finisse — almeno provvisoriamente — quasi col suo stesso autore; la sua scuola, da una parte inclinò ben presto a rinchiudersi quasi esclusivamente nell'insegnamento morale, per piegare più tardi allo scetticismo, coll'Academia Nuova; dall'altra tentò con Aristotele la titanica impresa di fondere ad unità i due mondi e i due modi di essere di Platone, avvinghiando in nodo indissolubile l'idea e la materia, il λόγος e la sensazione. L'ipotesi aristotelica fu il fondamento di una meravigliosa costruzione sistematica della scienza tutta; ma come ipotesi ontologica era caduca, per l'intrinseca contraddizione, che all'elemento ideale, a ciò che in fondo noi non conosciamo che come pensiero, dava e negava insieme valore di entità reale; urtando quindi contro le stesse difficoltà contro cui avevano urtato le idee-reali di Platone, e preparando il ritorno a una ontologia materialistica.

Eccoci dunque nel periodo postaristotelico, col problema morale che s'impone, almeno ai più, come il problema capitale, e col bisogno di trovargli la necessaria base ontologica, e a questa la garanzia gnoseologica. E non si trattava di problemi che interessassero soltanto pochi spiriti studiosi del vero. Nella mancanza, o quasi, d'una religione che eserci-

tasse quella funzione che noi siamo soliti unire al concetto di religione, la filosofia n'aveva assunto in certo modo l'ufficio, e intendeva esser la guida del pensiero e dell'azione, almeno nelle classi colte. Or dunque: — lasciamo da parte la scuola peripatetica, che sta davvero appartata, come una aristocrazia dello spirito, conservante, più che i principî metafisici, la tradizione scientifica e l'interessamento schiettamente scientifico di Aristotele; lasciamo da parte (pel momento) anche lo scetticismo, che mirava a fondare la pace dell'anima e l'acquetamento delle passioni sul concetto che, non sapendo noi nulla dell'essere delle cose, è pura illusione ogni nostro giudizio sul loro valore, ogni nostra distinzione tra beni e mali, e quindi vana ogni brama o timore (chè ogni brama o timore appunto que' diversi giudizi suppone); e non poteva quindi sedurre che dei rari spiriti fortemente temprati alla rassegnazione del dubbio eterno — consideriamo i due sistemi che veramente preser dominio sul pensiero e sulla coscienza di que' tempi: lo stoico, e l'epicureo.

All'uno e all'altro occorre una sicurezza fondamentale: sapere quale è la natura delle cose e la legge che le governa; sapere qual'è il mezzo con cui possiamo riconoscere con sicurezza quella verità fondamentale. Su questo fondamento soltanto doveva posare il giudizio, che cosa sia il vero bene, che cosa il vero male, e conseguentemente la regola della vita. E, come s'è spiegato, tanto l'uno che l'altro sistema non potevano cercare quella prima sicurezza che tornando a un'ontologia materialistica del periodo presocratico, e la seconda sicurezza che nel restaurare l'autorità della immediata intuizione delle cose materiali.

Alla scuola stoica l'umanità civile deve molta reverenza e gratitudine. Sarebbe grande ingiustizia non riconoscere l'importanza dell'opera sua nella educazione e nella elevazione della coscienza morale. Ma un così gran bene la filosofia stoica lo fece appellandosi, più che all'intelletto, al sentimento e alla forza del carattere. Certo non mancarono alla filosofia stoica le sottili discussioni e le grandiose costruzioni dialettiche, e i grandi sforzi per conciliare le interne insanabili contraddizioni; ma non ebbe che l'esteriore apparato scientifico, non ebbe l'unità scientifica. E la si può in qualche modo paragonare alla

nostra teologia. La teologia vuole essere una scienza, ed è infatti costruita in forma di sistema scientifico; ma presuppone la fede, e su essa si fonda. Similmente lo stoicismo si fondava in sostanza sopra una fede. Aveva preso per sua materia prima il fuoco eracliteo, probabilmente per il carattere mistico di questo fuoco, ch' era ad un tempo materia o pensiero, il Divin Verbo — λόγος, legge, giustizia — del mondo; ma dove è la dimostrazione scientifica (paragonabile p. es. alle dimostrazioni dell' atomo che leggiamo in Lucrezio) che di fuoco son fatte tutte le cose, e che così si spiegano tutte le qualità e i fenomeni sensibili? Il fuoco eracliteo resta un dogma; e quando, col tempo, il dogma ontologico fu messo da parte, lo stoicismo si ridusse a un sistema della morale, fondato sulla fede nella virtù.

4. Diverso è il procedimento dell'epicureismo. In ordine a influssi morali, anche l'epicureismo ne esercitò di buoni e benefici (Zeller, III, 1, 421 sg.), ma non così profondi e sostanziali come lo stoicismo; ne esercitò anche di funesti, come ognuno sa — sebbene a torto gli avversari, come Cicerone, vogliano rappresentarci i volgari epicurei pratici come più logici e consequenti del virtuoso maestro, e sia piuttosto il caso di ricordare la sentenza del Manzoni (*Morale Cattolica*, capitolo VII) che " bisogna chieder conto a una dottrina delle conseguenze legittime che si cavano da essa, e non di quelle che le passioni ne possono dedurre ".

Ma nel rispetto scientifico Epicuro fa assegnamento esclusivamente sull' intelletto, ed è facendogli toccar con mano la realtà delle cose che ei vuole che l' uomo si persuada di ciò che è per lui il vero bene e gli può dare la felicità. Ora, la realtà prima per noi, immediata, è questo mondo che vediamo, tocchiamo, sentiamo: l'opera essenziale di Epicuro sta nella difesa di questa realtà contro il monismo assoluto degli eleatici, il soggettivismo di Protagora, l' idealismo sostanziale di Platone e, anche, si può dire, di Aristotele, il semisubiettivismo di Democrito, l'insufficiente materialismo degli stoici, lo scetticismo pirroniano e contemporaneo. Il gran punto era l'antinomia tra λόγος e αἴσθησις. Era stato il sorgere di questa antinomia che aveva messo il campo a rumore e disturbata l'in-

genua fiducia dei primi scrutatori nel problema filosofico della natura. Ora, il problema ancora insoluto era il ristabilimento di quell'antica fiducia colla conciliazione di quei due termini; era di mostrare in sostanza che il *λόγος*, non che non contraddire al mondo sperimentale, aveva in esso la sua attuazione. Veramente, insoluto il problema non si poteva dire; Epicuro vide che la soluzione la c'era nell'atomismo democriteo; la c'era nell'ordine ontologico, ma per necessaria conseguenza, la ci doveva essere anche nell'ordine gnoseologico. Sennonchè, nell'ordine gnoseologico s'era addensata molta nebbia, da una parte perchè si era creduto di trovare nella sensazione stessa — indipendentemente dai suoi rapporti col *λόγος* — delle ragioni per negarle autorità come significatrice d'una realtà obbiettiva, pel fatto che la stessa cosa è diversamente sentita da diversi o in diverse disposizioni del medesimo senziente; onde s'era inferito che la sensazione è un amalgama d'un elemento esteriore e d'un elemento subbiettivo, e non può quindi darci la notizia pura e sicura della cosa, ma sempre una notizia capricciosamente falsata e d'un valore puramente relativo al senziente; da un'altra parte, perchè, varcato il concetto ontologico eleatico, s'era dato valore di entità sostanziale a dei puri oggetti del pensiero. Bisognava dissipar questa nebbia, per salvare la soluzione ontologica stessa; e ciò fece Epicuro, restaurando l'autorità della sensazione, col mostrarne l'intima connessione colla natura delle cose, secondo era risultata dall'indagine ontologica, e richiamando entro i legittimi termini il dibattito tra sensazione e *λόγος*.

Rispetto al 1.° punto, Epicuro distrugge effettivamente la obiezione scettica quale era fino allora formulata (vale a dire basata soltanto sulla diversità delle impressioni di una medesima cosa secondo la diversa disposizione del senziente) col suo notevolissimo principio canonico, che bisogna distinguere la sensazione pura dal giudizio che spesso inconsciamente noi vi annettiamo, e pel quale noi attribuiamo la qualità da noi sentita a una cosa diversa da quella che l'ha effettivamente prodotta. La causa immediata per cui ci appare spezzato il remo che ha una parte immersa nell'acqua è la *imago* che da esso remo a noi viene e colpisce la nostra vista;

questa *imago* è effettivamente spezzata; è la nostra *δόξα* che erra facendoci pensare: il remo stesso è spezzato. Quando il medesimo vino appar dolce a uno e amaro a un altro, gli è che tra le diverse forme atomiche, onde quel vino è costituito, affettano l'uno, prevalentemente, combinazioni di forme atomiche costitutive della qualità dolce, l'altro combinazioni di forme costitutive dell'amaro: erra la *δόξα* dell'uno attribuendo a tutto quel vino la qualità di dolce, la *δόξα* dell'altro attribuendo a tutto quel medesimo vino la qualità di amaro. La sensazione, perchè non è un giudizio, non inganna mai. dice Epicuro d'accordo con Platone: solo che Platone intendeva dire che la sensazione, come fatto subiettivo, è quello che è; invece Epicuro intendeva dire che la sensazione è sempre nunzia delle corrispondenti qualità nell' oggetto reale producente la sensazione. Le qualità sensibili, tutte quante, delle cose son costituite da combinazioni atomiche; anzi le cose stesse non sono che combinazioni atomiche, e la natura d'una cosa, p. es. di una rosa, non è che l'insieme delle sue qualità, ossia delle combinazioni atomiche qualitative che in essa si intrecciano. E poichè gli atomi sono in continuo moto, qualità e cose sono in continua mutazione, e in continua vicenda di nascita e morte. Ma ciò non toglie che sieno delle realtà. Il principio, già implicito nella filosofia ionica, *nil de nilo* e *nil in nilum* porta necessariamente alla conseguenza eleatica della eternità e immutabilità sostanziale dell'essere — ma non già all'immutabilità de' suoi interni rapporti di posizione, i quali — ossia cose e qualità — non per questo sono meno delle realtà. E come altrimenti conosciamo noi queste realtà, se non per il senso? E se Democrito avesse ben letta questa faccia — dice Epicuro — non avrebbe negata la veracità del senso; giacchè da che altro è prodotta la sensazione se non da codeste realtà? e come l'effetto non corrisponderebbe alla causa? Giacchè, mettiamo pure: quando io ammalato sento amaro il miele, ciò dipende da che i meati nel mio organo del gusto hanno una disposizione diversa dalla normale, sì da dare il passo di preferenza a quelle forme atomiche del miele che son costitutive di amarezza; ma, dunque, sempre la sensazione corrisponde a una reale combinazione atomica qualitativa.

Così, in effetto, Epicuro dall'atomismo stesso ricavava la risposta che sfatava, spiegandola, la obiezione scettica della relatività della sensazione, in quanto questa obiezione si fondava sulle variazioni individuali. E ciò prova — sia osservato tra parentesi — la unità del pensiero epicureo nel mettere insieme le diverse parti del suo sistema. Certo Epicuro non ha sconfitta la soggettività della sensazione! Certo egli ponendo che il verde della foglia esiste realmente fuor di noi sulla foglia, così come è la sensazione nostra, mostra di non sospettare l'abisso che corre tra un fatto meccanico (come egli pure spiegava essenzialmente il colore: moti e rapporti di posizione tra atomi incolori) e il fatto *sui generis* della nostra sensazione d'un colore; certo, all'infuor dei colori, noi duriamo fatica a rappresentarci come egli si rappresentasse la dolcezza (cioè la sensazione d o l c e) come inerente al miele, allo stesso modo del color giallo; e poichè egli così giustamente riconduceva tutte le sensazioni a sensazioni tattili, potremmo domandargli come egli si spieghi che p. es., un colore obiettivo, per contatto passi a diventar subiettivo. Epicuro non se lo spiegava certo; ma noi oltrepassiamo fors' anche la ragione dei tempi col fargli di queste domande. È ben vero che Protagora aveva detto che la qualità sensibile che noi scorgiamo in una cosa si forma per la fusione di due emanazioni incontrantisi, una che parte dalla cosa, l'altra che parte da noi; s'era anche detto, con felice espressione, che la *αἴσθησις* è una *διάθεσις* del senziente; ma sempre il concetto restava che, nella sensazione, la rappresentazione genuina veniente dall'oggetto fosse modificata da un elemento subiettivo; che per effetto di questo la sensazione fosse infida come nunzia del come la cosa in realtà sia; ma non pare — considerando gli argomenti su cui fondavano la subiettività della sensazione — non pare, dico, che fossero arrivati alla coscienza di ciò: che la sensazione, pel solo fatto di essere sensazione, è essenzialmente niente altro che uno stato del senziente, e, qualunque ne sia la causa, in sè stessa non consta che del suo contenuto subiettivo. L'antichità non è arrivata al nostro concetto critico che tutta la nostra vita psichica, tutto il nostro conoscere ed esistere è chiuso entro la forma: “stato di coscienza „, e nel perpetuo contrapporsi di soggetto e oggetto,

condizionantisi a vicenda, sì che l'uno non è che coll'altro e per l'altro. Contro questo concetto — dentro il quale primamente s' ha la conciliazione tra αἴσθησις e λόγος, e col quale primamente si ha un sicuro fondamento per una scienza, non dell' assoluto, ma del reale — contro questo concetto, gli argomenti di Epicuro per la obiettiva esistenza delle qualità sensibili, quali ci appaiono, non hanno alcun valore; ma non erano senza valore contro le ragioni di relativismo scettico alle quali egli si opponeva. Finchè non si escludeva la possibilità in sè stessa che esista in sè, indipendentemente da ogni senziente, una cosa quale ci appare, la spiegazione delle variazioni individuali nella sensazione di quella cosa erano a sufficienza spiegate da Epicuro colla sua composizione atomica delle qualità sensibili, e colla sua δόξα che incoscientemente si appiccica alla sensazione pura. Ed anche la ipotesi che la sensazione, anche ne' casi più normali, risulti da una emanazione nostra, operante sull'oggetto sentito, è respinta da Epicuro con un'acuta osservazione, che è spiegata, occasionalmente, in questo volume a pag. 179.

In sostanza Epicuro era mosso, come Socrate, da un vivissimo sentimento, che è impossibile che l'uomo sia il gioco di mere illusioni, che sia condannato a una incertezza perenne e universale, senz'alcun punto *ubi consistere* e trovare una regola de' propri pensieri e delle proprie azioni; che si trovi in possesso d'una ragione per non trovare mai modo di credere e di condursi ragionevolmente. Socrate, vivendo in tempi di forte e agitatissima vita pubblica, e sentendo come supremo il bisogno, per la vita civile, di salvare e sottrarre all'arbitrio delle passioni individuali que' principî morali, consacrati dalla legislazione e dalla tradizione, su cui il vivere civile si fonda, e convinto che que' principî non potevano essere in contraddizione colla sete naturale della felicità negli individui; aveva tentato di stabilire direttamente il valore universale, l'autorità obiettiva di que' principî. Il tentativo era fallito; era fallito il tentativo di stabilire quei principî e concetti morali e razionali, senza la base d'una scienza delle cose; era fallito il tentativo di trasformarli essi stessi nelle cose oggetto della scienza. Epicuro, mosso dallo stesso sentimento di Socrate, che una base sicura, impersonale ci ha da essere; convinto

del pari che colla realtà delle cose non dovesse discordare il naturale istinto di felicità negli individui — anzi, per le mutate condizioni politiche, avendo in vista più specialmente questo bene personale, anzichè il bene pubblico — sente irresistibilmente che codesta base sicura non può essere che la scienza della natura, di quella natura in mezzo alla quale viviamo, di cui siam parte, con cui dobbiamo fare i conti; che di essa natura ci deve essere quindi una scienza sicura, e sicuro deve esser quindi il mezzo con cui primamente e direttamente questa natura conosciamo: il senso.[1] Al momente storico suo Epicuro non poteva logicamente sottrarsi allo scetticismo che coll'essere materialista e sensista. E ce lo prova anche il confronto

---

[1] Il moderno concetto critico, liberando il pensiero scientifico moderno dalle pretese metafisiche, ci ha reso quel beneficio che Epicuro ha tentato di rendere allora, colla maggior coerenza metafisicamente possibile e in quel solo modo che era allora possibile, cioè: ridarci la tranquilla fiducia nella verità del mondo in cui siamo e delle sue leggi. Ho detto in uno scritto precedente (che fa parte anche di questo volume, vedi p. 159), che Epicuro fu il positivista dell'antichità; solo che egli non era nè poteva essere relativista. Facciamo questo semplice trasporto, del concetto epicureo nel concetto relativista, e il concetto epicureo della scienza della natura diventa il concetto moderno. Il principio di Epicuro, che noi possiamo arrivare a una vera scienza della natura mediante le manifestazioni sensibili di essa, perchè ogni determinata sensazione ha la sua esatta corrispondenza in una determinata combinazione atomica, si può esprimere colle parole che ho letto in non so quale scrittura dell'Helmoltz, che: sebbene tutto quanto l'aspetto fenomenico sotto il quale la natura ci appare sia subiettivo, e noi ignoriamo come le cose sieno in sè; pure la nostra scienza della natura è scienza vera e sicura, perchè nelle leggi che governano questo mondo fenomenico noi abbiamo l'espressione esattamente corrispondente delle leggi che governano il mondo delle cose in sè. — Col relativismo, ossia colla riconosciuta insolubilità del problema metafisico, la scienza moderna si è sbarazzata di quelle preoccupazioni che facevano ostacolo alla scienza, e che Epicuro aveva sorpassate non curandole (e n'aveva in certo modo il diritto, in quanto sotto il loro vero aspetto nessuno ancora le aveva viste); ed essa, fissando i confini del territorio della scienza, si trova sullo stesso terreno di Epicuro. Praticamente la scienza moderna procede come Epicuro, trattando il mondo fenomenico e l'esperienza di esso come realtà e come solo fonte di scienza.

col contemporaneo stoicismo. Esso muove dallo stesso bisogno di Socrate e di Epicuro: stabilire il valore obiettivo delle regole della condotta. Ma lo stoicismo, mentre da una parte pone senz'altro gli stessi principî di Socrate, sente dall'altra al par di Epicuro il bisogno della base nella natura, ed è del pari materialista e sensista, senza vedere che su questa base non si potevano edificare, almeno direttamente, quei principî. Accozza non costruisce. La differenza tra epicureismo e stoicismo è qui: l'epicureismo è il vero rappresentante di quel momento storico nello svolgimento intellettuale dello spirito umano, lo stoicismo rappresenta quel momento storico piuttosto rispetto al sentimento.

Ma non bastava per Epicuro d'aver fondata ontologicamente la veracità del senso. C'era l'altra difficoltà dell'antinomia tra *αἴσθησις* e *λόγος*. Il senso ci dà la materia prima della conoscenza; ma noi conosciamo anche coll'esercizio d'un altro strumento, la ragione; e qui s'era trovato, e s'era detto fino allora, che c'era uno strano contrasto: mentre la ragione vuole che le cose sieno ad un modo, il senso ci dice che sono ad un altro. Qual dei due ha torto? quale ha ragione? La risposta di Epicuro, naturalmente, doveva essere quella che fino allora non si era data: che la pretesa opposizione — data la quale sarebbe inesorabilmente preclusa all'uomo la conoscenza del vero — in effetto non esiste; è un'apparenza che scompare, quando si riconosca il rapporto che corre tra *αἴσθησις* e *λόγος*. E qui è anzitutto da eliminare (secondo Epicuro) l'errore che fa del *λόγος* un qualche cosa di esistente per sè, di reale — sia poi un reale disgiunto dal reale sensibile, sia un reale combinato nel reale sensibile. Elementi del *λόγος* sono o concetti generali, cioè astratti, di cose o di rapporti tra le cose. Come può essere un reale l'idea del cane? Nell'idea del cane è essenziale una grandezza; ma l'idea del cane non ha alcuna grandezza; ripugna allo stesso *λόγος* che un essere reale nel tempo stesso abbia e non abbia un dato carattere. E come possono essere dei reali le idee astratte, come p. es. giustizia? Leggiamo in Lucrezio (I, 433 sgg.) un argomento epicureo, che non è indegno di considerazione: " Ciò che è per sè stesso, o deve essere un qualche cosa che è in qualche luogo, per modo che dove esso è impedisce che

ci sia un'altra cosa, e allora è materia; oppure è tale che ammette di essere occupato da un altro, e allora è il vuoto, o spazio. Dunque non esistono per sè che materia o spazio. „ Ora, finchè la realtà obiettiva, esteriore, assoluta, dello spazio è ammessa, come l'ammetteva Platone, l'argomento di Epicuro è inconfutabile.[1] E Lucrezio ha ragione di aggiungere, che all' infuori di quei due reali non esistono altri reali che non sieno o qualità di quei due (*coniuncta*) oppure loro condizioni, rapporti, passioni, azioni, insomma loro fatti (*eventa*). E appunto il λόγος, nel concetto Epicureo, non è che un *eventum*, una funzione di un reale materiale, ossia dell'anima. È come ogni *sensus* una forma di moti atomici. È una forma di moti atomici la vaga e pallida immagine di un cane, che per la memoria, ossia per la ripetuta visione di cani, mi si presenta in mente quando, p. es., sento la parola *cane* (πρόληψις). È una forma di moti atomici quell'immagine ancor più vaga e indeterminata (immagine non solamente e non particolarmente visiva) che mi si presenta alla parola *giustizia*. Sono forme di moti atomici i giudizi, ossia i rapporti che io immagino, intorno alle cose, in occasione o di dirette sensazioni di esse cose o di loro immagini mentali. Ne'quali giudizi è da distinguere. Talora sono singolari, come quando penso: quella torre è rotonda; e in siffatti casi può essere che un'esperienza migliore mi dimostri che errata era in quel giudizio la attribuzione; in altri casi una esperienza continuata, sempre conforme, dà ai giudizi un carattere di sicurezza assoluta e di necessità; e di questi, taluni generalissimi (fondantisi talora su de'meno generali), vengono a costituire quei principî logici fondamentali, dietro i quali noi

[1] Quando, come p. es. lo Zeller, si pronuncia senz'altro la inferiorità e superficialità della filosofia epicurea, perchè non ammette alcuna *Wesenheit* immateriale e inestesa, non si giudica con sufficiente istorica imparzialità; si giudica col criterio di personali concetti metafisici, e senza sufficiente riguardo alla necessità storica del momento epicureo. Il concetto filosofico contro il quale il materialismo — epicureo o non epicureo — davvero s'infrange, non è venuto che molto più tardi, e a prepararlo non fu meno indispensabile il concetto metafisico materialistico che l'idealistico; ed ambedue vi s'annegano.

possiamo, sulla base del *φαινόμενον*, comprendere anche l'*ἄδηλον* delle cose.

Questo *λόγος*, dunque, o *λογισμός*, questo ragionare, insomma, che è così potente strumento di conoscenza al di là del senso; poichè non è altro che moto atomico originariamente provocato dalla sensazione, e nasce della sensazione, e non è, in certo modo, che della sensazione elaborata — nè si vede infatti di dove de' giudizi generalissimi, astratti, sulle cose, quali sono in sè stessi i principî logici, potrebbero venirci, se non dalla conoscenza prima, immediata, fenomenale delle cose — come potrebbe questo *λόγος* essere in reale contrasto colla sensazione, e avere autorità contro di essa?

Vero è che generalmente si accusa Epicuro d'aver bensì fatto nascere il *λόγος* dal senso, e quindi fatta dipendere l'autorità di quello dall'autorità di questo, ma d'essersi nel fatto impigliato in un circolo vizioso, poichè fonda le sue dimostrazioni de' principî fisici fondamentali sopra motivi di ragione, e fa anzi controllare dal *λόγος* la notizia che dà il senso. Così il Tohte (*Epik.'s Kriterien der Wahrheit*, p. 10 sgg.), il quale riferisce, e approva, la obiezione antica contro la veracità dei sensi, come è spiegata da Epicuro, che una tale veracità non ha alcun valore, se il reale sempre corrispondente e garantito dalla sensazione sono gli *εἴδωλα* degli oggetti, non sempre gli oggetti stessi; chè ciò che importa è d'aver la notizia sicura degli oggetti; se il remo non rotto mi manda una sua rappresentazione rotta, la sensazione non mi dà una fedele notizia del remo. E aggiunge (il Tohte) che il dir poi che nei singoli casi c'è la *ratio* o il *λόγος* che decide se la mia sensazione rappresenta fedelmente solo l'*εἴδωλον* o anche l'oggetto, è in contraddizione col principio che *λόγος* nasce e dipende dalla sensazione. Ora, qui è anzitutto da osservare che la sicurezza che ad una rappresentazione sensibile corrisponda sempre una realtà esattamente congrua, è pur sempre un bel guadagno in confronto del concetto che per la relatività della sensazione la rappresentazione delle cose è in noi del tutto capricciosa e infida e come non fosse; e in secondo luogo che, secondo Epicuro, non già il *λόγος*, ma la rinnovata esperienza nelle volute condizioni (*ἐπιμαρτύρησις*) ha da decidere nei diversi casi se un *εἴδωλον* rappresenta fedelmente solo sè stesso o

anche l'oggetto da cui muove. Pensa il Tohte che Epicuro, per la sua diffidenza, in genere, ne' motivi di ragione, ma pur costretto a riconoscere anche l'opera della ragione, facesse nascer questa dai sensi, senza ben rendersi conto del come ciò fosse possibile; e in effetto poi, dopo posti come unici criteri della verità la *αἴσθησις* e il *πάθος* (senso interno ed esterno) e il loro derivato, la *πρόληψις*; senza avvedersene, usasse come criterio della verità anche il *λόγος*, e l'usasse anzi come criterio superiore ai precedenti, facendolo loro giudice. Ma se nella scarsità di documenti ci manca la notizia come Epicuro facesse derivare il *λόγος* dal senso, non ci dà questo il diritto di affermare che Epicuro non si sia curato di spiegar la cosa a sè e agli altri (e poco sopra abbiamo cercato di brevemente adombrare come potesse spiegarla); e addurre la solita ragione che Epicuro era un cervello debole e poco coerente, è un sentenziare troppo alla lesta. Nè poi è vero che Epicuro facesse scarsa stima della ragione nella ricerca del vero! La ragione era per lui indispensabile per arrivare alla verità, purchè se ne facesse l'uso legittimo, ossia se ne usasse sul fondamento dei fatti. Se non ha messo tra i *κριτήρια* anche il *λόγος*, gli è che bisogna precisare che cosa intenda Epicuro per *κριτήριον*. Questa parola non significa per Epicuro qualunque modo di acquistar conoscenza — chè, se così fosse, non avrebbe avuta difficoltà a mettere tra i *κριτήρια* anche il *λόγος*, figlio legittimo della sensazione, come v'ha messo la *πρόληψις*, del pari figlia legittima della sensazione — ma significa il dato di fatto, il documento (per dir così) che serve per conoscere il vero; *κριτήριον* è lo strumento del *κρίνειν*, e il *λόγος* invece è lo stesso *κρίνειν*; il *κριτήριον* è una cosa, mentre il *λόγος* era bensì una cosa per Platone, ma per Epicuro è una operazione che l'anima fa sopra i *κριτήρια*, operazione provocata o prodotta dai *κριτήρια*, e però da essi dipendente e ad essi congrua e rispondente — e l'operazione è sbagliata, quando non sia tale. L'operazione consiste nell'applicazione, anche là dove la nostra esperienza non arriva, di concetti generali, ricavati e aventi carattere di necessità dalla ripetuta e non contraddetta esperienza. In che modi poi l'anima faccia queste operazioni — modi che sono accennati nell'importante passo di Diogene Laerzio X, 31.32 — è questione che devo qui omettere, per non dilun-

garmi troppo, e che mi riservo di trattare in altra occasione. Qui solo osservo, che sebbene la teoria di Epicuro sia ben lungi dallo spiegare il fatto della conoscenza in genere, e in particolare il nostro ragionare — chè resta sempre l'alto mistero del soggetto che conosce e ragiona — non è però infetta di quelle grossolane contraddizioni che le si appongono.

Ma il Natorp, [1] con maggior profondità di vedute e con maggiore equità di giudizio, pur rincalza le accuse. Epicuro, dice, non s'è accorto che il principio *nil ex nilo, nil in nilum*, che è la base di tutto il suo sistema, non ha alcun fondamento (nel senso assoluto che ha da avere) nella sensazione, e che quindi il suo sensismo qui fa naufragio. E Diogene Laerzio, X. 32 starebbe a prova, secondo il Natorp, con che ingenua incoscienza Epicuro pure ammetta un λογισμός con una funzione propria e indipendente dai sensi [2]; e non è poco, aggiunge, ciò che ha da compiere il λογισμός nel sistema di Epicuro!

---

[1] Nel suo libro *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum* (Berlino 1884) p. 235 sg. Sebbene in parecchi punti io dissenta dal Natorp, il suo libro, a mio giudizio, ha grande valore per la storia della filosofia antica, e a me è stato di grande aiuto nell'intento di ben comprendere e determinare il momento storico e il significato del pensiero epicureo.

[2] Si tratta delle note parole: *καὶ γαρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*. Osservo anzitutto che in questo passo (31.32) noi non abbiamo una citazione testuale da Epicuro (come pare che lo si prenda), ma un molto succinto sommario fatto dall'autore del libro di Diogene Laerzio. Ciò si sente, e n'è poi un segno chiarissimo la slegatura, o il salto, tra la citata proposizione e la seguente intorno alla verità dei sogni. Ciò posto è lecito sospettare che l'espressione *συμβαλλ. τι*, ecc. non riproduca felicemente e fedelmente l'espressione di Epicuro. Ma ad ogni modo, che altro senso può esservi nelle parole, se non questo: " < Alla cognizione degli *ἄδηλα* s'ha da arrivare per induzione — *σημειοῦσθαι* — dai *φαινόμενα* > chè le nostre cognizioni tutte hanno origine dalle sensazioni, per via del ragionamento che procede dietro gli accidenti concomitanti, l'analogia, la somiglianza, il confronto. " Il *λογισμός* non è un quinto mezzo d'indagine, estraneo agli elementi forniti dall'esperienza, che aggiunga qualche cosa di suo a quei procedimenti sperimentali; il *λογισμός* è la funzione stessa del ragionare — ossia l'applicazione dei ge-

E non è poco infatti. Oltre il *nil ex nilo, nil in nilum*, c'è altri principî del sistema che il senso non può direttamente stabilire, e alcuni anzi parrebbero contraddetti dalla esperienza sensibile. Il vuoto, l'infinità dell'universo, la assenza di caratteri secondari negli atomi (mentre tutto il sensibile ne ha), la indivisibilità degli atomi (mentre tutto il sensibile è divisibile), il moto perpetuo sempre equiveloce degli atomi (mentre tutte le cose sensibili sono o in moto o in riposo, e il loro moto può avere velocità diversissime), ecc. Ma ora osserviamo: Voi accusate Epicuro che, dopo aver proclamata la totale derivazione e dipendenza della ragione dall'esperienza, nel fatto poi usi della ragione come di qualche cosa che è per sè e per sè operi, indipendentemente dall'esperienza. Ma distinguiamo. O fate quest'accusa perchè voi stessi ammettete che ci siano dei principî di ragione *a priori*, del tutto indipendenti, per origine e per funzione, dall'esperienza — come

---

neralissimi principî logici, che sono essi stessi, secondo Epicuro, delle generalizzazioni di esperienza — la qual funzione procede giustamente, se procede secondo le somiglianze, le concomitanze, l'anologia dei fenomeni, e se no, no.

Un segno di poco felice esposizione sommaria mi par di vedere, in questo luogo di D. L., anche nelle parole *τὸ τῶν ἐπαισθημάτων ὑφεστᾶναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν· ὑφέστηκε γὰρ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν*. La prima di queste due proposizioni suona tautologica; chè l'esser sotto alle sensazioni gli oggetti delle sensazioni è appunto la cosa da provare, se s'ha a provare la veracità delle sensazioni. Il Tohte spiega (*Ep.'s Krit.* p. 9): una sensazione non si ha, secondo Ep., che per un flusso di moltissimi *εἴδωλα*, tutti eguali; come potrebbero essere tutti eguali se non fossero emessi da un solo e medesimo oggetto loro eguale? — Se ciò intendeva Epicuro, certo si sarà spiegato un po' meglio. Io per altro inclino a spiegare alquanto diversamente: il "sussistere (*ὑφεστᾶναι*), il persistere degli oggetti delle sensazioni, prova la verità di queste „. Ogni volta che mi affaccio a questa finestra vedo lo stesso giardino e gli stessi alberi; se m'affaccio a quest'altra, la stessa piazza e le stesse case; se mi muovo di notte per la mia stanza son sicuro di trovare colla mano e al posto noto gli oggetti a me noti, e son certo — anzi è certo — che se accendessi un lume li vedrei come di giorno. Se le sensazioni fossero subiettive e dipendenti dalla *διάθεσις* del senziente, ciò non si spiegherebbe. Perchè proprio a quella finestra dovrei aver

par che sia per il Natorp, p. es., il principio della conservazione della materia, poichè afferma impossibile che Epicuro trovasse una base sperimentale pel suo *nil ex nilo* e *nil in nilum* — sicchè giudicate fallaci senz'altro i tentativi eventuali di Epicuro per pur derivare codesti principî dall'esperienza: ma in questo caso il vostro giudizio è dottrinario, non è storico; Epicuro avrà torto, ma non è colpevole di quella grossolana incoerenza che gli è apposta. Epicuro infatti ha primamente formulato, in modo esplicito e chiaro, una dottrina che è pur quella di pensatori moderni di alto valore, affermanti, anch'essi, che *tota ratio*, anche i principî più fondamentali, anche il principio di causalità, anche il principio ultimo, d'identità o di contraddizione, *a sensibus orta est.* Oppure intendete dire che Epicuro non si è reso conto del suo principio *tota ratio ex sensibus*, e non ha quindi spiegato, non ha neppur sentito il bisogno di spiegarsi, come principî

---

sempre quella διάθεσις? e mutarla passando all'altra finestra? Nel sogno questa persistenza non c'è; lì sì la mia διάθεσις può determinare su quali, tra i mille isolati εἴδωλα presenti, il mio *animus* si fissi (cfr. Lucr. IV 795 sgg.). Nella seconda proposizione (il Tohte non ne parla) l'ὑφεστᾶναι è detto dello stesso vedere e udire. Ciò par bene che confermi il significato che gli ho dato io. Ma come spiegare la proposizione: " Giacchè c'è la stessa persistenza nel vedere e nell'udire, come nel sentir dolore? „ Protagora (come leggiamo nel Teeteto) faceva succedere la sensazione mediante la fusione di una emanazione dal senziente con una emanazione dal sentito (quindi la sensazione in balìa della momentanea disposizione del senziente, nonchè del continuo mutare del sentito.) Questa spiegazione, per altro, non era applicabile nel caso del senso interno, p. es., del dolore. Qui Protagora, e altri che l'avevan preceduto nello spiegar la sensazione anche per emanazione dal senziente (v. Teofrasto, *de sensibus*), avranno ammesso che il dolore è immediata e sicura rivelazione dell'interna causa del dolore (del disturbo interno, anche se prodotto da causa esteriore). Ora, Epicuro ci teneva a combattere codesta teoria della sensazione prodotta anche da emanazioni del senziente, come si vede da Epist. ad Her. § 49 (cfr. qui avanti p. 179); e contro quelli poi che, come Protagora, inferivano da quella dottrina la sfiducia che alla sensazione corrispondesse di fuori il sentito, dice che il vedere e l'udire si comportano nella loro regolare persistenza come il dolore; e come questo è nunzio certo della causa interna, così son quelli della causa esterna.

razionali da lui posti ed adoperati derivassero e dipendessero dall'esperienza sensibile; e allora osservo che, nella grande scarsità di documenti che ci restano, è per avventura troppo ardito affermare che Epicuro non ha spiegato questo o quello, perchè nessuna sua spiegazione noi conosciamo. Anzi, quando si pensi con quanta insistenza Epicuro e i suoi ritornavano su codesto principio gnoseologico, e come in base ad esso Epicuro ponesse, e i successori sviluppassero, in continuata polemica colle scuole aprioristiche, il principio logico che unica vera prova, unica vera via conducente al vero ignoto è la prova sperimentale; e che talora essi difendono codesto loro principio proprio in relazione con taluni di que' principî epicurei che sembrano contraddetti dall'esperienza (v. Natorp, p. 234 sgg.); è egli pensabile che Epicuro, nelle dottrine sue più fondamentali, facesse l'apriorista senza accorgersi, senza darsi almeno l'illusione di connettere que' principî coi dati dell'esperienza? Ma vediamo, poi. L'esistenza del vuoto è fondata sull'esperienza (Lucr. I, 348 sgg.). E sono sperimentali le prove che Lucrezio ci dà dell'assenza di qualità secondarie negli atomi (II, 757 sgg. ecc. v. anche lo Studio V). Nello Studio *Atomia* è illustrato il singolar tentativo di Epicuro di provare sul fondamento della sensazione non solo la effettiva indivisibilità, ma anche, per così dire, il concetto metafisico dell'atomo. È un'illusione la sua; ma qui non si discute la verità, ma la coerenza della dottrina d'Epicuro. Questo caso speciale anzi, visto in connessione colle considerazioni che qui si fanno, acquista una particolare importanza. Epicuro aveva accettato l'atomo da Democrito; e dal λόγος aveva ricevuto il concetto che non solo fosse *atomo* per la sua assoluta solidità, ma anche fosse intellettualmente atomo, ossia composto di un numero limitato di parti, ossia di parti minime, non esistenti che come parti; chè supporre l'atomo anche solo mentalmente divisibile all'infinito, ossia composto di parti senza limite, privava le cose d'una condizione essenziale al loro essere, la misura quantitativa.[1] D'altra parte quel medesimo λόγος imponeva a lui,

[1] Si potrebbe dire che Epicuro non si è però accorto che la stessa condizione era richiesta per la cosa universale, il **tutto**, ch'egli pone infinito mediante ragionamento fondato sull'esperienza

come a chiunque ci pensi (e ci faceva pensare la scuola eleatica) la divisibilità all'infinito. Per lui naturalmente la verità doveva stare nella prima ingiunzione del *λόγος*, quella che salvava la realtà obiettiva del mondo fenomenico (nè ciò implica incoerenza; l'ordine storico di convinzioni singole in un pensatore non ha che fare coll'ordine organico delle convinzioni stesse, come complesso di dottrina. Stuart Mill non dubitava della verità dei principî della matematica, anche prima di entrar nella convinzione che, e di spiegarsi come, ripetessero la loro origine, e quindi la loro giustificazione dall'esperienza): ma la questione tra le due sentenze del *λόγος* doveva esser decisa dall'esperienza sensibile; ed ecco come Epicuro è venuto a trovare quelle singolari *partes minimae* nel campo del sensibile, che illustriamo nello Studio *Atomia*. Tanto poco Epicuro è incosciente di ciò che gli impone il suo principio gnoseologico!

Una dottrina mirabile nel sistema di Epicuro, e fatta apposta per smentire l'accusa tanto ripetuta di supina sommissione alla parvenza sensibile, è quella della continua vibrazione atomica per entro anche i più duri *concilia;* dottrina che nel nostro studio *Cinetica Epicurea* appare nella sua forma completa dell'incessante e sempre equiveloce moto degli atomi. Qual concetto è più opposto all'apparenza sensibile? Eppure è da crederci, dice Epicuro, perchè " è vero del pari ciò che la mente vede per via di ragionamento, e ciò che vediamo immediatamente col senso (v. avanti p. 113.175 nota) „. Per ragionamento sì, ma sulla base dell'esperienza sensibile. Quale sia questo fondamento sperimentale Epicuro non ce lo dice nel brevissimo passo che resta di lui intorno a questa questione; e Lucrezio su questo punto (II, 80 sgg.) afferma e non dimostra — salvo l'indizio dei pulviscoli danzanti nella lista

---

(ogni limitato esser limitato da un limitante). Epicuro, per altro, avrebbe opposto che questa esigenza mentale per il tutto è una semplice *δόξα*, nata da falsa attribuzione al tutto di ciò che l'esperienza *ἐπιμαρτυρεῖ* per le cose e *ἀντιμαρτυρεῖ* per il tutto. Il vero è, naturalmente, che ciò che vale per l'infinità *εἰς τοὔλαττον*, vale per l'infinità *εἰς τὸ μεῖζον*; e che Epicuro non ha potuto fare ciò che nessuno può: districarsi dalla contraddizione inerente allo spazio assoluto.

solare (125 sgg); ma questo indizio è anche indizio che Epicuro ha pur cercato di fondare sopra osservazioni di esperienza anche questo principio, che nella mente sua, del resto, era la trasformazione, o la naturale determinazione atomistica, di un pensiero che da secoli dominava la mente greca: il flusso perenne di tutte le cose che già per Eraclito e Protagora significava l'esclusione assoluta della immobilità. Nell'atomismo di Epicuro ogni mutazione qualitativa non poteva essere che mutazione di posto di atomi; e le molte mutazioni lente così da non essere avvertite nel loro succedere, ma manifeste nei loro effetti (Lucr. I, 311 sgg.), facevano naturalmente concludere, non solo che nelle cose apparentemente immote c'erano moti atomici invisibili, ma anche che fossero incessanti. D'altra parte l'esperienza ci fa vedere che ogni moto nasce da moto — come cosa nasce da cosa; sicchè se nella somma totale dei moti essenziali (ossia de' moti di atomi; chè i così vari moti sensibili sono poi moti di atomi, poichè le cose non sono che complessi di atomi) si ammette una possibile cessazione o diminuzione (rallentamento), a quest'ora, coll'infinito tempo trascorso, ogni moto sarebbe venuto a cessare. Dunque gli atomi sempre si muovono, e sempre con tutta la loro velocità, e son essi che producono i moti apparenti e gli apparenti riposi, e tutte le trasformazioni qualitative delle cose. Dal principio sperimentale della trasformazione dell'energia è ricavato il principio della conservazione dell'energia. [1]

---

[1] Il Natorp, nell'esame assai acuto e istruttivo che fa della teoria "della prova sperimentale, quale unica prova" difesa da Filodemo, dice (p. 255): "L'epicureo non è consapevole che con quelle sue categorie di esseri, forze, qualità, ecc., ossia col concetto di una essenzialità immutabile delle cose e d'una legge costante di lor mutazione, importa nella sua teoria un elemento che la teoria stessa non è in grado di fondare." Vale a dire che, secondo il Natorp, gli eterni ed universali *foedera naturai*, così spesso proclamati da Lucrezio, sarebbero, nel sistema epicureo, un concetto aprioristico; quindi, secondo la gnoseologia epicurea, una affermazione gratuita. Osservo, in contrario, che Epicuro li deduceva come necessaria conseguenza della *infinitas;* un punto che ho cercato di illustrare nello Studio *Gli dei di Epicuro e l'isonomia* (v. a p. 247 sg.).

Io non so se Epicuro ha mai pensato a dar la base sperimentale del principio primo e fondamentale del λόγος, il principio

E per dire da ultimo dell'esempio addotto dal Natorp: *nil ex nilo, nil in nilum;* ma non sono tutte di carattere sperimentale le prove che leggiamo in Lucrezio? Vero è che il Natorp dice, che Epicuro non poteva fondare sulla esperienza sensibile codesto principio " nel valore assoluto ch'egli gli dà ". Ma che cosa vuol dire questa restrizione del Natorp? Vorrà dire che il Natorp non crede, per conto suo, (e avrà anche ragione; io non discuto qui di filosofia, discuto di storia) che la ragione possa arrivare alla scoperta di leggi universali per la via dell'esperienza e senza de' principî *a priori;* che non crede ciò che Epicuro per il primo ha detto, e dice l'Helmoltz: Ein metaphysischer Schluss ist entweder ein Trugschluss oder ein versteckter Erfahrungsschluss.[1]

Di guisa che io non direi col Natorp che il tallone vulnerabile di Epicuro stia in codesta duplicità — esplicitamente negata ma implicitamente ammessa — di origine della cognizione, senso e ragione; e che lo scetticismo posteriore ha avuto buon gioco a distruggere dalle fondamenta l' edificio

---

d'identità o di contraddizione. Se ci ha pensato, avrà detto che di nessun principio logico s' ha una così costante attestazione dal senso, come di questo; nessuno ha mai visto un cavallo che fosse nel tempo stesso un cane.

[1] La sentenza è citata dal Gomperz a p. 125 dell'opera *Griechische Denker*, di cui è pubblicato il primo volume, che arriva fino ai sofisti. È un'opera di alto valore, e v'è caratteristico lo sceveramento dei diversi filoni psichici, dirò così, che s'intrecciano nello svolgimento della filosofia greca. V'è ben mostrato, a cagion d'esempio, come fino dalle scuole più antiche, accanto a mirabili e lucide intuizioni del vero, vadano delle correnti di pensiero mistico, fantastico, inafferrabile alla ragione. In questo rispetto (nè ostano singole dottrine puerilmente erronee o fantastiche) è caratteristico di Epicuro d'aver disperse quelle nebulosità, e d'avere ricondotto il pensiero filosofico dentro i nitidi contorni dell'osservazione dei fatti, e del ragionamento. Il Natorp mette bene in rilievo il fatto che Epicuro, pel suo concetto gnoseologico, è stato il fondatore del metodo induttivo nella ricerca scientifica. È ben vero che Epicuro fa uso talora di questo metodo nel modo il più inesperto e sbrigliato che si possa immaginare: par di vedere un fanciullo che maneggia uno strumento di precisione. Ma non bisogna dimenticare che l'inventore dello strumento è il geniale fanciullo.

epicureo, tenendo fermo alla distinzione e contrapposizione iniziale di αἴσθησις e λόγος, e battendo l'uno con l'altro; o per lo meno io presenterei la cosa sotto altro aspetto. Il tallone vulnerabile di Epicuro sta in ciò, che il suo sistema ontognoseologico è un circolo.[1] È il λόγος che scopre l'essere assoluto delle cose, gli atomi; e la garanzia del λόγος sta in ciò ch'esso si fonda sul senso, anzi deriva tutto dal senso; e la veracità del senso è garantita da ciò, ch'esso è sempre il risultato matematicamente preciso di combinazioni di atomi. La gnoseologia garantisce l'ontologia, ma alla sua volta è garantita dalla ontologia. E la medesima obiezione, sotto altro aspetto, è quella colla quale in effetto, parmi, lo scetticismo ha demolito l'epicureismo: la dimostrazione, più interiore e compiuta, della relatività della sensazione. Come dimostra il Natorp, lo scetticismo posteriore a Epicuro, nella polemica contro Epicuro in particolar modo (anche ciò un segno dell'importanza del momento epicureo) s'è rinvigorito così da rappresentare una corrente del pensiero antico forte e d'alto valore; a segno che, a detta del Natorp, esso, lo scetticismo da Enesidemo a Sesto Empirico, piuttosto che lo scetticismo di David Hume, sarebbe da considerare come il precursore e ispiratore del criticismo kantiano. Ora, la critica della sensazione nei dieci tropi di Enesidemo ha ben altro

---

[1] Come neppure direi col Natorp che, ribattendo Epicuro l'affermazione scettica " noi non sappiamo nulla „ non soltanto colla solita formola dogmatica " sapete almeno di non saper nulla, dunque qualche cosa sapete „ ma anche in forma più acuta e di stampo epicureo " dicendo di non saper nulla, avete il concetto del sapere; ma se non avete mai saputo nulla, se non avete alcuna esperienza del sapere, onde mai vi è venuto il concetto del sapere. „ (Lucrezio, IV 467 sgg.); non direi, dunque, col Natorp, che è trionfante la controrisposta scettica: " ma noi non diciamo di saper neppur questo, che non sappiamo nulla „; chè, per quanto si estenda, c'è sempre una negazione; e una negazione è sempre una affermazione, ossia una dichiarazione di saper qualche cosa. Nè però dico che sia trionfante l'argomento di Epicuro. Nè l'argomentazione scettica vale a distruggere l'argomentazione dogmatica, nè l'argomentazione dogmatica vale a distruggere l'argomentazione scettica. È un circolo dal quale non c'è via d'uscita — se non è per avventura la via del criticismo.

valore della critica protagorea e democritea. Mostrando come diverse specie di viventi sentono diversamente perchè diversamente organizzati; come una medesima cosa dia sensazioni di carattere così diverso secondo i diversi organi che la sentono (un' osservazione di molto valore contro Epicuro, che pur riconosceva essere uno solo il modo come avvengono le sensazioni tutte: il tatto; e si pensi a cagione d'es. all'ingenua dimostrazione Lucr. IV, 228-234, dove è inteso che proprio la identica esterior forma quadrata, toccando, come *imago* staccata, gli occhi; oppure, come superficie aderente al corpo quadrato, toccando la mano, produca la medesima sensazione, di forma quadrata), con altre prove simili, e, insomma, mostrando come la sensazione è essenzialmente determinata dalla costituzione del senziente, Enesidemo, se non arriva, s'accosta di molto al concetto che la soggettività è l'essere stesso della sensazione; che il suo contenuto, la qualità sentita, non è concepibile che nella sua essenza di fatto subiettivo. Enesidemo poteva ben concedere a Epicuro, che la sensazione è sempre esattamente corrispondente alla sua causa, ossia al fatto combinato dell'oggetto sentito e dell'organo senziente; ma poteva aggiungere: e che perciò? del vero essere della cosa essa non ci può dire assolutamente nulla. E ad Epicuro non restava che un solo mezzo di pur salvare la sua concezione atomistica — gettarsi nelle braccia del relativismo moderno.

Ma siccome per far ciò avrebbe dovuto essere un moderno, giudichiamo col senso storico il chiaro concetto ch' egli ebbe del bisogno d' una filosofia positiva e la coerenza colla quale tentò attuarla, nel solo modo in cui un tentativo siffatto era allora possibile.

5. Poche osservazioni aggiungiamo ora intorno all'etica di Epicuro. Anche per essa devo rinunciare, qui, a dare un' esposizione compiuta — fin dove sovvengono i documenti — e a mostrare i non pochi punti dove son notevoli in lui la libertà di spirito, acume d'osservazione psicologica, ardimento e novità di vedute.[1] Non toccherò che qualche punto generale re-

---

[1] Si veda del resto il bel libro di Guyot, *La morale d'Épicure.*

lativo alla coerenza del sistema. Giacchè anche qui si suol dire: Epicuro ha preso il suo principio etico, che il bene è il piacere, da Aristippo, e solo l'ha modificato, in quanto al piacere positivo e mosso di Aristippo ha sostituito o sovrapposto il piacere tranquillo e negativo della ἀταραξία, la pace e serenità dell'animo imperturbato. E par quasi che Epicuro, passando in rivista i sistemi morali, scegliesse quello di Aristippo, come quello che più gli piaceva, dandogli poi, come base opportuna, il materialismo di Democrito. Ma l'edonismo di Epicuro ha un rapporto essenziale col pensiero di Democrito, più di quello che così non appaia; e senza escludere l'influsso della dottrina di Aristippo, è però da osservare, che non sono da porre allo stesso grado la precedenza di Democrito e quella di Aristippo; senza Democrito noi non sapremmo immaginare quale sarebbe stato il concetto fisico di Epicuro; mentre, anche senza Aristippo, si può credere che l'etica di Epicuro si sarebbe determinata quale fu, ossia quale etica positiva, sopra base edonica. È la medesima forza storica, è la medesima ribellione dello spirito di Epicuro all'innaturale scettiscimo e alla inafferrabilità d'un pensiero filosofico ispirato fontalmente da suggestioni poetiche e di sentimento. E per giudicare equamente non dobbiamo giudicare col sentimento che spontaneo sorge in noi, quando ci troviamo in faccia alle due opposte dottrine, la dottrina del piacere e la dottrina del dovere. Noi siamo figli del cristianesimo; il quale, col solo fatto d'aver posto il fine della vita fuori della vita, ha sbandito dal nostro concetto etico quel principio ch'era fondamentale nell'etica antica: “noi siamo a questo mondo per esser felici „, e ha con ciò reso più profondo e abituale il sentimento del dovere, come un sottinteso naturale, e indiscusso, anche per chi non ammetta quella motivazione cristiana, od anche ritorni teoricamente al concetto antico.

Il quale concetto, dunque, — essere la felicità lo scopo della vita — era alla base d'ogni sistema etico, e il problema da risolvere era: quale sia il mezzo per esser felici; o, in altre parole, quale sia il vero bene per l'uomo. L'alto concetto di Socrate, come abbiamo visto, mancava del fondamento ontologico; e il fondamento ontologico che Platone volle dargli, abbiamo visto perchè non potesse — almeno per un certo

tempo — far presa sugli spiriti. Aristotele nel suo grande sistema delle cose tutte mise dentro anche il suo sistema morale e la sua classificazione schematica delle virtù e dei vizi; ma come anch'esso non rispondesse alle esigenze dello spirito pubblico, s'è già osservato. Gli stoici erano i continuatori (attraverso la scuola cinica) del concetto socratico: il sommo bene stare nella virtù, identificata colla sapienza. Benissimo!... se questa sapienza fosse consistita appunto nella intelligenza della vera natura delle cose, e quindi dell'uomo, e nella chiara visione che da essa la virtù direttamente deriva. Ma per Socrate la sapienza non era che una contemplazione della virtù stessa, come la verità, e una dedizione dello spirito ad essa, sul fondamento di ciò che, scrutando nella coscienza umana, appare al sentimento come la parte più nobile di essa, più dignitosa, più forte, più indipendente da influssi esteriori, più atta al benessere della città e del cittadino; per gli stoici la sapienza voleva dire ancora questa contemplazione della virtù, e per di più anche di una dottrina ontologica, ma tale che, nè essa stessa apparisse come la vera spiegazione delle cose, nè sopratutto apparisse tra essa e la virtù un intimo e necessario rapporto. La virtù restava un postulato; tanto che, più tardi, la teoria ontologica andava scomparendo dal sistema stoico, e la meditazione filosofica si riduceva a un complesso di belle e benefiche speculazioni sulle grandi armonie che intercorrono tra la virtù e lo spirito umano. Aristippo, poco curandosi anche lui, come Socrate, di teorie ontologiche (o accettando senz'altro la forma immediata delle cose, la successione dei vari stati); partendo dal concetto che scopo della vita è la felicità, dice che la felicità consiste nello star bene, cioè nel trovarsi in uno stato gradevole, cioè in una successione di stati gradevoli; la felicità dunque sta nel piacere; e poichè i piaceri passano, il sapiente procurerà che si succedano il più e meglio che sia possibile, e sarà, in questo intento, prudente nel restare padrone di sè stesso in mezzo alle condizioni più diverse. Ora, qui, la somiglianza tra questo concetto e il concetto, poi, di Epicuro, il quale metteva come punto di partenza della sua teoria edonistica l'osservazione del fatto che tutti i viventi cercano il piacere e fuggono il dolore, può parere maggiore di quello che in

realtà non sia. Aristippo, infatti, ha, come Socrate, guardato nell'umana coscienza; e ci ha visto tutt'altra cosa da ciò che ci aveva visto Socrate; ma dove è la garanzia che egli abbia visto giusto e Socrate no? Anzi, un sentimento intimo, irresistibile, ci dice (e ha detto a Epicuro) che nella vera spiegazione di ciò che per l'uomo è il bene, deve trovarsi anche la giustificazione di ciò che è bene secondo Socrate. Il vero principio morale deve dar la spiegazione anche di quella virtù senza della quale l'esperienza ci dice che è impossibile umana felicità nell'umana convivenza. Ed è pure fatto di esperienza che codesta continua cura del piacere è ben essa un dolore, e che il maggiore dei piaceri è per contrario la pace e la tranquillità dell'animo. E come avrò, poi, questa pace, se dovrò pur sempre temere o dell'intervento degli dei nel mio destino o di chi sa quale condizione d'esistenza dopo morte? Contro i quali timori nessuno schermo o conforto offriva anche la più bella catena di piaceri che la sapiente arte aristippea potesse apprestare. Gli è che alla teoria morale di Aristippo, come a quella di Socrate, mancava ciò che per Epicuro era la esigenza prima: la sicurezza e l'evidenza del vero. Per quanto quella teoria si fondi sulla osservazione di fatto che noi tutti per naturale istinto cerchiamo il piacere e fuggiamo il dolore, dov'è la garanzia che questo istinto non ci inganni? che risponda davvero alla nostra natura, e ci dica quindi ciò che veramente è il bene per noi? Una siffatta garanzia non s'ha che quando s'abbia la conoscenza della natura delle cose, e di noi stessi, e la sicurezza completa che il conoscer nostro non è fallace. Qui sta il momento caratteristico dell'edonismo di Epicuro; Epicuro non è edonista perchè più gli arrida la teoria del piacere che la teoria della virtù, ma perchè — bramoso sopratutto di certezza e di sfuggire all'aborrito dubbio; fatto sicuro della essenza delle cose materiale ed eterna, e pur tale onde si spiega la mutevole varietà de' fenomeni; sicuro che il senso interno ed esterno è nunzio verace della realtà — nel fatto attestato dall'esperienza esteriore e dal senso interno, che il senziente per spontaneità di natura non cerca che sensazioni piacevoli, non evita che sensazioni dolorose, riconosce la manifestazione evidente di ciò che si confà alla natura del senziente, di ciò a cui

mira il senziente come tale, di ciò che è il suo bene, e deve esser quindi il criterio fondamentale della sua condotta. La virtù non esiste che come cosa pensata, creata dal ragionamento; non può quindi avere un valor primordiale e per sè, ma solo in quanto si giustifichi e derivi dal fatto primordiale, precisamente come il ragionamento non ha valore se non in quanto si giustifichi e derivi dal senso. E appunto perchè per Epicuro il valore essenziale del principio edonico sta nella sua certezza, perciò la felicità, ossia l'attuazione del principio edonico, non si può disgiungere da quella che sola può impedire che una tale certezza si offuschi, la scienza della natura. Soltanto il sapiente è veramente felice.

Ma, posto, per sicura esperienza, il principio del piacere, bisogna che Epicuro dia ragione di altri fatti della vita senziente e morale, diversi dal piacere immediato, anzi spesso contrastanti, e che pure quella medesima esperienza attesta essere elementi indispensabili della felicità. Bisogna cioè che Epicuro colleghi questi fatti — ossia la virtù sotto i vari suoi aspetti e rapporti — con quel principio, e ad esso li riconduca, mostrando che essi non sono che combinazioni di quell'elemento primo, così come della materia prima atomica per variate combinazioni son fatte le *res creatae*, aventi caratteri propri, talora contrastanti con quelli della materia prima. È questa una delle parti più originali e notevoli del sistema di Epicuro, e per essa Epicuro è il creatore dell'utilitarismo. Altri prima di lui aveva messo il piacere e l'egoismo come principio della morale; ma l'utilitarismo è quel sistema morale che, per usare parole moderne, trasforma scientificamente l'egoismo in altruismo (per evoluzione storica e giustificazione teorica). Ciò primamente ha fatto, o ha tentato, Epicuro. E l'ha fatto considerando il fenomeno morale sotto vari aspetti; e le sue analisi e costruzioni, se sono talora artificiose e schematiche o dottrinarie (carattere generale, e inevitabile, di tutto il pensiero scientifico dell'antichità), talora anche — pur negli scarsi e molto sommari documenti che ci restano — mostrano acume e novità di vedute pratiche e psicologiche; e sempre poi un grande studio della coerenza.

Limitandoci ai punti fondamentali, e al semplice intento di mostrare l'interna coesione del sistema morale, possiamo di-

stinguere due parti, che potremmo dire quella dei doveri verso sè stesso, e quella dei doveri verso gli altri. La seconda parte, naturalmente, si basa sulla prima.

I. Il bene, dunque, è il piacere. Ma ecco una prima osservazione: molte volte un piacere è causa di un maggior dolore o un dolore è necessario per non esser privati d'un maggior piacere. Di qui viene subito la conseguenza pratica che il saggio saprà rinunciare a certi piaceri, e accettare certi dolori. Ma fin quì siamo sempre nel grado di saggezza aristippeo. Il pensiero d'Epicuro va oltre; e si domanda: come mai un bene può risultare che sia un male? e indaga l'essenza del piacere, e profittando d'un concetto anche già platonico, trova che il piacere nella sua intima radice è il senso della soddisfazione d'un bisogno. Il qual concetto è pienamente conforme alla sua *φυσιολογία* e fisiologia. Il dolore non è che il senso d'una deficienza o d'una perturbazione negli elementi materiali componenti un vivente, il quale per *foedus naturai*, non può essere un vivente di quella specie, se non con una certa somma e proporzione e distribuzione di materia atomica; e le molte inevitabili perdite o guasti (anche per ingombro), per effetto di interna agitazione e di esterne offese, si manifestano al senso come dolore (fame, sete, ecc.), e provocano così la ricerca delle riparazioni, cui s'accompagna il piacere, ossia il senso della riparazione. Anche oggi dicesi che il piacere è il senso di ciò che è salutare all'organismo. Il piacere dunque nel suo essere più intimo è acquetamento o cessazione di dolore. Ma questo piacere fondamentale *ποικίλλεται*, come dice Epicuro, ossia è reso vario e s'adorna, delle molte forme di speciali sensazioni piacevoli. Ora avviene che queste appaian desiderabili per sè, e suscitino desideri, la cui soddisfazione procura dei piaceri non inerenti alla riparazione d'un danno e all'acquetamento di un dolore, e può d'altra parte richiedere tale non necessario dispendio di forze salutari, che il danno e il dolore conseguente non compensi il piacere così procurato. (E può talora una perdita o un disordine o deficienza e conseguente dolore di maggiore entità richiedere, per la riparazione e conseguente piacere, un dispendio di forza — *labor, dolor* — d'altra parte, di minore entità.) Epicuro distingue tre sorta

di desideri (ἐπιϑυμίαι); naturali e necessari, naturali ma non necessari, non necessari e neppur naturali. Nessuna soddisfazione di un desiderio, ossia nessun piacere, di qualunque classe, non è per sè stesso un bene; ma è chiaro che il prudente artefice della propria felicità vedrà ch'egli tanto più è sicuro di arrivare a questa, quanto più saprà eliminare le ἐπιϑυμίαι della terza specie, limitare quelle della seconda specie, e contenere eventualmente anche quelle della prima specie entro i termini minimi indispensabili; è chiaro che così non solamente saranno ridotti ai minimi termini, se non scompariranno del tutto, e il pericolo di piaceri che si debban pagare con dolori, e la necessità di dolori per la conquista di piaceri; ma che anche per la grande esiguità del bisognevole sarà pur ridotta ai minimi termini la *cura* e il *labor* del procurarselo; e che quindi la virtù della temperanza e della fortezza d'animo, dominante le *cupiditates*, sarà condizione indispensabile di una felicità sicura e tranquilla, di una felicità che, costituendo una condizion d'animo costante e fondamentale, possa anche andar incontro, come a danno di ben poco conto, ai dolori per natura inevitabili: dolori, poi, che, normalmente, se acuti hanno brevissima durata, e son lievi quando sono prolungati. [1]

Giacchè, appunto: dal concetto che la ἡδονή è, in fondo, assenza di dolore, viene direttamente quest'altro: che la vera ἡδονή, la felicità, è uno stato tranquillo e sereno del senso complesso, ossia dell'anima; e poichè nell'uomo questo senso complesso comprende, oltre l'elemento che noi diremmo fisico,

---

[1] E in casi estremi ed affatto eccezionali è pronto il rimedio coll'abbandono spontaneo della vita, poichè (per le ragioni a cui s'accennerà in seguito) la morte non ha nulla di terribile, e la maggiore o minore durata della vita non implica aumento o diminuzione della felicità nella vita del sapiente. La concezione epicurea della vita, essenzialmente ottimistica, non consiglia il suicidio, anzi, per principio, lo condanna; ma non lo può escludere in modo assoluto. La teoria morale di Epicuro è una teoria pratica e sperimentale; epperò aspira a rendere l'uomo fortissimo nella lotta contro le avverse forze della natura e della fortuna; non pretende, come la stoica, di metterlo addirittura al di fuori degli eventi di natura e di fortuna.

(*πάθος, αἴσθησις*) anche l'elemento affettivo e intellettuale (*animus, λογικόν*), e questo anzi è l'elemento capitale, l'*ἡγεμονικόν*; perciò la vera *ἡδονή* diventa cosa del tutto spirituale, (come noi diremmo) e tale che ben poco v'aggiungono o ne tolgono gli accessorî fisici piacevoli o dolorosi.

Arrivati a questa vetta l'orizzonte si allarga. Quali sono dunque i veri mali che funestano la vita umana? Sono i mali dello spirito. Più che gli eventuali dolori fisici o eventuali assalti di fortuna, sono i timori di codesti mali, e l'ansia affannosa per allontanarli; timori e cupidigie. Cupidigia di ricchezza, di potenza, di pubblica estimazione — non senza il seguito di colpe e rimorsi — pel timore che i mezzi di goder la vita ci manchino nella povertà, nella debolezza, nel *contemptus;* tutto ciò per l'ignoranza del pochissimo che basta alla condizione essenziale del nostro benessere. Ma non basta. Due altri più amari timori si associano e quasi s'intrecciano coi precedenti: timore degli dei e timore della morte. Nasce il primo dall'ignoranza della natura, e turba continuamente l'anima, nel sentimento dell'abietta dipendenza dall'altrui volere capriccioso e tirannico; nasce l'altro del pari dall'ignoranza della natura, quando siamo schiavi della credenza in un triste prolungamento della esistenza nostra dopo morte; e se da questa superstiziosa credenza ci siam liberati, resta quel timore, per una tenace illusione fantastica per la quale non sappiamo pensar noi ben morti dopo morte; ancora, dunque, per insufficiente convinzione del vero. Ma nell'uno e nell'altro caso lo spettro della morte non solamente per sè stesso ci turba, ma anche — quasi a rivolta e protesta — desta in noi un eccessivo e appassionato attaccamento alla vita e ai suoi piaceri, ci spinge a insaccare nella breve vita quanti maggiori piaceri è possibile, rendendo così più acute e talora feroci quelle cupidigie che si sono considerate dapprima.

Unico rimedio contro siffatti mali, nati dall'ignoranza del vero, è la cognizione del vero. E poichè, come s'è visto, la felicità consiste nella costante tranquillità e securità dell'animo, ora appare che prima condizione, anzi costituente, di questa tranquillità e securità è la sapienza, ossia la costante visione e meditazione della vera natura delle cose, della natura dell'uomo, e il sapere, infine, in che la felicità stessa consiste.

Così la ἡδονή si affina ad essere sopratutto una consapevolezza e un godimento intellettuale, accompagnato dal sentimento della propria libertà, e della effettiva indipendenza (sia pure non assoluta) dai casi di fortuna e dalle seduzioni dei piaceri e delle passioni. E se la felicità è tale, ed è anzitutto sapienza, si comprende come Epicuro insegni che il valor suo è indipendente dalla sua durata, ossia dalla brevità o lunghezza della vita; in ogni momento della vita felice e sapiente essa c'è tutta: ogni momento abbraccia e intensifica in sè tutta la felicità passata e la futura:[1] a tale che, stando la essenziale differenza tra la vita del sapiente e la vita degli dei nella mortalità dell'uno e l'immortalità degli altri, anche questa differenza non è essenziale (v. *Κυρ.δόξ.* XIX " Il tempo infinito ha eguale felicità che il tempo finito, chi la misuri colla ragione „). Così il sapiente di Epicuro, sorto da umili principî, arriva a non esser da meno del sapiente quale, con poche non importanti differenze, era, si può dire, tradizionalmente concepito nella filosofia greca. Anche esso γαληνιᾷ (v. Usen. *Epic.* framm. 425) nella contemplazione del vero, nell'impero sopra sè stesso, e nell'indipendenza da tutto ciò di cui è schiavo il volgo degli uomini stolti. Solo che esso, poichè posa pur sempre i piedi sul solido terreno della realtà, anche di questa tien conto. Non gli è vietato godere e procurarsi anche quei piaceri non necessari — della mensa, dell' amore, del lusso, dell'arte — che ποικίλλουσι la vita e la ἡδονή fondamentale.

---

[1] E questo è, cred'io, il senso intimo della sentenza di Epicuro, che la felicità passata è un elemento della felicità presente. Così la riferisce Plutarco (*contra Ep. beat.* 18); cf. Cic. *de fin.* II, 106. Secondo altri Epicuro avrebbe detto: " nessun maggior *conforto* che ricordarsi del tempo felice nella miseria „ L'esser la sentenza da molti (anche da Carneade, Gerolamo, Agostino; v. Usen. *Epic.* pag. 287) e variamente riferita, è segno che riguarda un punto più importante che non sarebbe la semplice allusione a quella risonanza di godimento che s'ha talvolta ripensando a un goduto piacere. Ancor meno è probabile che si tratti di un tale, molto discutibile, conforto in mezzo ai dolori. Epicuro, certo, ha inteso dire, che poichè la felicità del sapiente non consiste nel cumulo di succedentisi, singoli, piaceri, ma nella costante intuizione della loro essenza, così la sua felicità è per lui attuale e presente, tutta intera, in ogni momento, anche in mezzo ai dolori.

quando e fin dove possa e sappia goderne, senza che diventino causa od occasione di perturbazione dell'animo. Non gli è consigliato di formarsi una famiglia o di gettarsi in mezzo alle gare della vita politica, e d'aspirare a onori e poteri; anzi gli è piuttosto consigliato il contrario; ma se all'una o all'altra cosa lo porti una forte naturale inclinazione, non gli è vietato anche questo gratuito sopraccarico d'impicci, purchè senta di saperli dominare e non esserne dominato, purchè non s'offuschi la serenità dell'animo, ch'egli sa essere inscindibile dalla scienza, dalla virtù, dalla giustizia.[1]

II. La quale ultima parola ci introduce nel discorso del secondo punto: la morale epicurea in ordine ai rapporti sociali. Non che questo punto veramente si distingua dal precedente: chè anzi v'è implicito. Ma sorge qui qualche questione nuova; questa anzitutto: quale è l'origine della legge morale, in quanto è legge di scambievoli obbligazioni fra gli uomini. Prima del-

---

[1] Lo Zeller, nell'esporre la dottrina morale di Epicuro, procede contrapponendo imparzialmente alle sentenze d'agro sapor sensuale ed egoistico, quell'altre, che spirano alto pregio per la virtù, e severità di precetti. È una serie di colpi alternatamente dati al cerchio e alla botte. L'impressione complessiva ha da essere che Epicuro è in continua contraddizione. La quale contraddizione si può riassumere in questi due punti: 1. Lo Zeller accusa Epicuro di contraddizione, perchè avendo posto a fondamento il piacere sensibile, predica poi una morale alta e severa, che su quella base edonica non può fondarsi. 2. Lo Zeller loda Epicuro d'aver dato così alto valore alle virtù della giustizia, della fortezza, ecc., ma aggiunge che questo merito in certo modo scompare, perchè Epicuro non dà sì gran valore a codeste virtù in quanto riconosca il pregio ch'esse hanno in sè stesse, ma solo in quanto sono utili, anzi necessarie, alla felicità. Ora, queste due accuse di contraddizione sono in contraddizione tra loro, e si eliminano a vicenda. Epicuro era in diritto di dedurre dal suo principio sensista ed edonico la sua dottrina delle virtù, a patto che queste non avessero alcun pregio in sè stesse, ma soltanto per la loro utilità pratica. Se avesse insegnato che la giustizia e la fortezza sono per sè stesse pregevoli, avrebbe affermato cosa che non aveva il diritto di affermare.

Anche altri sogliono rilevare codeste così dette contraddizioni epicuree, e meravigliarsene. Si trova, p. es., in contrasto stridente colle lodi epicuree delle virtù la sentenza di Metrodoro più volte citata dagli antichi (v. Duening, *De Metrod.*, etc., pag. 47 sg.)

l'età dei sofisti la questione della giustizia — come il problema morale in genere — non si può dire che fosse stato argomento di discussione scientifica. La giustizia viveva nella coscienza pubblica, in un comune sentimento e in un comune riconoscimento, in cui si confondevano e l'elemento religioso, e lo spontaneo ossequio alla tradizione, e il sentimento politico di doverosa sommissione alla legge positiva. Che una giustizia ci fosse, una legge superiore all'uomo e che a lui s'imponeva, era un sottinteso universale e non discusso. Col momento sofistico venne la riflessione anche su questo punto, e fu detto della giustizia, come d'ogni altra credenza o cognizione, ch'era un'opinione; un'opinione varia come sono vari i cervelli, non avente altro valore che convenzionale e relativo. Qui più che mai sentì Socrate il bisogno di una reazione conservatrice, e di stabilire il concetto di una giustizia in sè, concetto universale che la mente umana può sco-

---

περὶ γαστέρα, ὦ φυσιολόγε Τιμόκρατες, περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασιν ἔχει σπουδὴν (e Cic. *Nat. deor.* I 103 *Omnia quae ad beatam vitam pertinent ventre metiri*). Anzi, Epicuro stesso, secondo Ateneo (v. Usener, *Epic.* pag. 278) aveva scritto: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν*. Ma il contrasto è apparente. Forse Timocrate, nel suo nobile entusiasmo per la virtuosa dottrina di Epicuro, inclinava a trovar le virtù qualche cosa di sublime in sè stesse; e Metrodoro lo esorta a non dimenticare il solido fondamento sul quale soltanto, secondo il sistema epicureo, codeste virtù si reggono; e ricorda quella classe di bisogni e di *ἐπιθυμίαι*, quel piacere, che è fondamentale nella vita del senziente. In sostanza, Epicuro e Metrodoro dicono: codesta vostra ammirazione della virtù in sè stessa è pericolosa; voi lasciate così la virtù campata in aria, e rendete quindi vacillante la fede nella virtù. Perchè questa fede sia salda non bisogna perder di vista il fatto di evidenza immediata sul quale solamente poggia la convinzione sicura nella virtù. Staccando la virtù dal ventre voi rendete un pessimo servizio alla virtù. Epperò con intenzione Metrodoro si rivolge a Timocrate coll'appellativo di *φυσιολόγος*, ricordandogli il *κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος*. — Non bisogna dimenticare che il nucleo più intimo del pensiero epicureo è il momento gnoseologico: stabilir la base sicura, la immediata irresistibile evidenza fondamentale del credere; debellare lo scetticismo. Ciò non hanno capito Cicerone, Plutarco, ecc.; ciò non capiscono molti moderni che vanno dietro a Cicerone, Plutarco, ecc.

prire in sè stessa, scrutando sotto le fallacie degli opinamenti individuali. Ma il concetto socratico della giustizia non poteva avere diversa stòria da quella ch'ebbe tutto il suo insegnamento in genere, e che s'è accennata più sopra. Ed anche qui la questione fondamentale per Epicuro era di trovare il fondamento di immediata evidenza; il quale non poteva essere che utilitario, ossia il piacere. Come *dovere*, ossia come virtù indispensabile alla felicità, la giustizia non poteva risultare, al pari della temperanza o della fortezza d'animo, che per una elaborazione sperimentale del principio di natura: “ unico bene il piacere „; solo che in questo caso l'esperienza e la elaborazione non è opera individuale, ma associata. Questo è l'elemento nuovo nella questione della giustizia; e di qui, anche, deve venire la ragione per arrivare alla conclusione pratica che: come non è possibile la felicità senza la temperanza e la fortezza d'animo, similmente *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ δικαίως ζῆν*, e che massimamente infelice è l'uomo ingiusto. (*Κυρ, δόξ*. V. XVII). Ossia; il giusto per sè non esiste; non esiste in sè e per sè l'obbligo di non far danno ad altro uomo, come non è ingiusto un cane che rubi la preda ad un altro cane. La giustizia è una istituzione sociale, che, come le altre (p. es. il linguaggio, v. p. 274 sg.), l'uomo cominciò ad apprendere per istintivi suggerimenti della natura, poi deliberatamente sviluppò ragionando sull'esperienza. Fu istintivo (e si vede anche fra gli animali) il raggrupparsi e l'associare le proprie forze a uno scopo di comune difesa o di comune offesa. Dopo questa prima esperienza, operando il *λογισμός*, col naturale ascendente di coloro che nelle comuni imprese primeggiavano ed avevan meglio giovato al vantaggio comune, si formarono deliberatamente delle associazioni via via più estese, più organizzate, stabili.

Ora, primo elemento di loro organizzazione, prima condizione del loro sussistere, era l'accordo tra gli associati *ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι*. Ecco la giustizia. *Utilitas expressit ius et leges.* La ragione prima, dunque, per cui l'associato, il cittadino ha da rispettare i diritti dei suoi concittadini — diritti stabiliti per legge scritta o tradizionale — è il grandissimo vantaggio che da ciò viene a ciascun cittadino. Ma perchè un tal vantaggio sia assicurato, importa che siano

eliminati i casi in cui il singolo cittadino trovi per avventura nella violazione del patto sociale un maggior vantaggio di quello che il patto sociale gli dà: chè in casi siffatti il singolo cittadino opererebbe secondo natura e secondo ragione preferendo il maggior vantaggio al minore. Siffatti casi sono eliminati con ciò, che la legge, oltre la prescrizione, contiene anche la sanzione penale per i violatori della legge e della giustizia. E ciò importa necessariamente la costituzione di una autorità imperante, di un potere politico, che abbia il mandato e la forza di far osservare la legge, di punire i trasgressori. (E attraverso quali vicende di tirannie, e di violenti rivoluzioni, e infine di regolari magistrature e leggi ciò avvenisse secondo Epicuro, ci è narrato da Lucrezio 1103-1158.) E la pena ha efficacia grande, secondo Epicuro, in quanto il timore di essa è la ragione fondamentale per la quale non è possibile la felicità senza la giustizia. Non essendo possibile mai l'assoluta certezza che una commessa violazione della legge resti ignorata per sempre, e impunita, chi ha operato ingiustamente resta continuamente angosciato dal timore della pena che sempre lo minaccia, e nessun vantaggio ingiustamente conseguito è tanto grande da contrappesare questa ragione di infelicità; e se l'ingiusto, poi, è persona volgare, ed è schiavo delle superstizioni volgari, al timore della pena umana s'aggiungeranno i terrori della pena in una vita futura.

Anche questo punto della morale epicurea ha fatto molto scandalo. Anche il sapiente, adunque, data l'ipotesi — che Epicuro dice assolutamente impossibile — ma, insomma, data l'ipotesi di un'assoluta certezza d'impunità, commetterebbe l'ingiustizia, quando da essa vedesse risultargli, — sia pure in casi estremamente eccezionali — un aumento di felicità, una eliminazione di dolore. Così è: Epicuro nega, come s'è detto, l'ipotesi; ma non nega, in astratto, la conseguenza. Epicuro era nella necessità, se voleva restar coerente ai suoi principî, di ammettere — sia pure solo in astratto — una conseguenza così ripugnante, perchè, s'egli fu, come si è detto, il fondatore dell'utilitarismo, per altro non vedeva nè poteva vedere, ciò che nel concetto dell'utilitarismo odierno, intimamente connesso col concetto della evoluzione, vale in effetto a dissipare codesta ombra paurosa. Anzitutto, un tratto

caratteristico del pensiero antico, e non antico soltanto, in ordine alle umane azioni, era (per una molto imperfetta concezione del meccanismo delle forze psichiche) il presupposto che l'uomo nel suo agire sia molto più un essere ragionante — o sragionante — di quello che in realtà non sia; che quello che egli fa, lo faccia sempre in conformità di consapevoli giudizi, giusti o falsi che sieno; che agisca bensì per impulso di passioni e affetti, ma in quanto passioni e affetti offuscano la sua ragione e gli fanno credere degli errori. La sentenza socratica, che il sapiente non può non essere virtuoso, perchè il sapiente vede che il suo vero bene è la virtù, ed è contradditorio che uno non voglia il proprio bene, domina più o meno esplicitamente e coerentemente in tutti i teoristi di etica antichi. *Video meliora proboque, deteriora sequor* l'ha detto uno che ha guardato semplicemente dentro di sè, senza ubbie filosofiche per la testa. Quindi è che vediamo in tutte le scuole filosofiche, e anche fuori, costantemente considerata la *insania* (infermità) morale come una *insania* intellettuale. Per questo vediamo negli antichi filosofi e filosofeggianti così generalmente condannate, non solamente le passioni, ma anche gli affetti e il sentimento in genere; oppure concesso loro bensì qualche cosa, in nome della umana debolezza; ma, almeno teoricamente, messa in alto la impassibilità, come la perfezione.

Ora, anche Epicuro, sebbene uomo di grande e simpatica affettività, era sotto il dominio di codesto preconcetto sistematico; anche per lui l'uomo onesto, e tanto più quanto era più sapiente, doveva essere onesto a ragion veduta. La sua stessa naturale ripugnanza a commettere una ingiustizia, egli doveva figurarsi che fosse una deliberazione abitualmente presente, od anche eventuale, della mente sua, che vedeva nell'ingiustizia uno sproposito.

Ma un'altra differenza ancora, sebbene connessa colla precedente, è importante avvertire tra Epicuro e gli utilitaristi contemporanei. Questi sono evoluzionisti; il che è quanto dire che, per essi, il concetto edonico ed egoistico sta a base della dottrina morale come origine storica da cui l'etica, come dottrina e come sentimento, si andò evolvendo e trasformando in forma sempre più complessa ed alta. Quella elaborazione

della ἡδονή a una dottrina morale severa e virtuosa, che per Epicuro dovea compiersi tutta quanta per un processo logico in ciascun individuo — conforme a quella deficienza antica di senso storico, per la quale era come un sottinteso generale che la psiche umana, sulla base di certe facoltà caratteristiche della specie uomo, cominciasse sempre *ab initio* il suo svolgimento in ciascun uomo [1] — secondo gli evoluzionisti moderni è avvenuta, si continua e si continuerà, con un lentissimo e lunghissimo processo storico, per necessario effetto delle leggi naturali, e in forza di una eredità continuamente cumulante minime modificazioni e minimi adattamenti e sviluppi della coscienza morale. Ond'è che un utilitarista moderno non ha alcuna difficoltà ad ammettere che noi nasciamo con una innata coscienza morale, la quale ci vieta l'ingiustizia, senz'altro, colla forza e l'autorità d'una legge superiore e obiettiva; che l'uomo onesto a questa legge ubbidisce e deve ubbidire, senza bisogno che si renda prima conto della convenienza sua ad ubbidirvi; e può ridersi dell'imbarazzo di Epicuro davanti a quella ipotesi — del sapiente che si trovi nel caso di commettere una ingiustizia a lui certamente vantaggiosa e, con tutta sicurezza, scevra di pericoli — perchè la soddisfazione de' sentimenti altruistici, e in particolar modo del senso di giustizia, è *per sè stessa* un bisogno essenziale al benessere, non del sapiente soltanto, ma dell'onesto in genere, quanto e più della soddisfazione de' sentimenti egoistici. E convenendo con Epicuro che il rimorso è, o meglio è stato in origine, la paura della pena, può aggiungere che, come avviene di molti sentimenti, esso sorge per natura, e insoffocabile ci tormenta, nella pura forma di dolore del male commesso, senza bisogno che sia presente la ragione pensata, onde quel dolore primieramente è nato. Tanto che — dice l'evoluzionista — il bisogno della pena e del timore di essa è andato diminuendo, come sostegno della morale sociale, e verrà forse giorno in cui possa apparire un freno superfluo.

---

[1] Il che non toglie che all'occasione si cantasse *fortes creantur fortibus et bonis*, ossia si riconoscesse anche una eredità psichica, conforme mostrava una molto comune esperienza. Ma nulla è più comune, nel senso comune, della convivenza pacifica di idee fondamentali che non stanno punto insieme.

Non è cosa che mi riguardi il sentenziare intorno a siffatte questioni; ma nel rispetto storico era giusto non dimenticare questo confronto tra l'audace tentativo di Epicuro e un importante indirizzo del pensiero moderno, e accennare alla storica necessità per la quale il tentativo antico non poteva riuscire all'armonico complesso della teoria moderna. Ad ogni modo Epicuro ebbe il sentimento che una contraddizione essenziale tra le leggi di natura e ciò in cui la coscienza ci dice essere la nostra dignità ed eccellenza non ci ha da essere: ed anche questo è un tratto caratteristico del pensiero di Epicuro, e una affinità tra lo spirito di lui e lo spirito moderno.

Il fondo dell'anima di Epicuro, la aspirazione e la ispirazione sua prima era la libertà dello spirito umano. Per questo, nessuna potenza e volontà esteriore o superiore deve dominarlo, atterrirlo, favorirlo; per questo, la sua ragione deve essere sicura di sè stessa; per questo, egli solo ha da essere l'arbitro della propria sorte, il creatore della propria felicità. In questa connessione dobbiamo accennare da ultimo alla dottrina epicurea del libero arbitrio. Nello Studio VII si cerca di dimostrare come Epicuro tentasse di mettere questa dottrina in accordo col suo sistema ontologico e gnoseologico. Impresa vana e fantastica; ma qui vogliamo soltanto rilevare come la straordinaria importanza che Epicuro annetteva a questa libertà, sia in intimo accordo — e più addentro si comprenda in accordo — con codesta ispirazione fondamentale del pensiero di Epicuro: la redenzione completa dello spirito umano.

Ed ecco che ben si comprende l'entusiasmo di Lucrezio per Epicuro. Il poeta romano non ha sempre inteso pienamente e precisamente le dottrine della *φυσιολογία* epicurea; ma l'anima dell'anima di Epicuro (per usare una espressione lucreziana) l'ha ben compresa colla sorella anima sua.

STUDI LUCREZIANI.

I.

OSSERVAZIONI
INTORNO A QUALCHE FONTE DI LUCREZIO.

Fra i pochi avanzi pervenutici della abbondantissima produzione letteraria di Epicuro, è importantissima la sua lettera a Erodoto (in Diog. Laert. X, §§ 35-83), che è una molto μικρὰ ἐπιτομή del suo sistema della Natura, ossia dell'argomento stesso del poema lucreziano. Ognuno vede l'importanza che può avere uno studio di questo documento, sia per una migliore intelligenza della esposizione lucreziana del sistema, sia per meglio determinare il grado di fedeltà di essa esposizione lucreziana, e quindi l'autorità di Lucrezio in ordine alla conoscenza del sistema di Epicuro. E fu infatti col fondarci principalmente su questo studio e confronto, che in alcuni dei seguenti studi abbiamo tentato di chiarire o rettificare o completare certi punti importanti e sottili della filosofia epicurea, trattati da Lucrezio. E se solo recentemente, e in primo luogo per l'impulso e l'esempio del Brieger, la critica lucreziana s' è messa con qualche frutto per questa via, ciò dipende dalle molto gravi difficoltà che presenta il testo di Epicuro. Le quali difficoltà, in parte sono da ascrivere al linguaggio stesso di Epicuro *in questo suo scritto*, in parte a cause esteriori, e alla condizione in cui lo scritto stesso ci è pervenuto. Intorno a quest' ultimo punto, a modo di questione pregiudiziale, vogliamo ora fare alcune osservazioni preliminari. E cominciamo da un confronto col I libro di Lucrezio.

Epicuro, dopo alcune parole di prefazione (v. sotto), e alcune osservazioni preliminari intorno all' uso delle parole nella discussione scientifica, e intorno al principio gnoseologico (§§ 35, 36, 37 e quasi tutto 38), parla con

grandissima brevità degli stessi argomenti, che Lucrezio tratta nel I libro, nei paragrafi: fine di 38, 39, 40, 41, e prima metà di 42, e li tratta nel medesimo ordine.

È però da osservare che Epicuro tocca anche un punto che Lucrezio omette qui e tratta invece nel II libro; e che, viceversa, qualche questione che Epicuro o non tocca in questa epitome, o tratta in altro punto, è invece inserita da Lucrezio in questa prima trattazione, in istretta connessione con qualcuno di questi argomenti fondamentali. Giova chiarir la cosa col seguente prospetto.

Epicuro.	Lucrezio.
§ 38 (fine) e princ. 39. Nulla si fa dal nulla e nulla perisce nel nulla.	= Lib. I, 159-264.
§ 39. *Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν... ποιήσαι*: immortalità e immutabilità (quantitativa) del tutto.	= „ II, 294-307.
[Manca in Epicuro. Del resto nè in Ep. nè in Lucr. la invisibilità degli atomi è espressamente enunciata e dimostrata. Epicuro v'accenna, come a cosa sottintesa, nel § 56.]	„ I, 265-328. L'essere i *primordia rerum* invisibili non è argomento contro la loro esistenza.
[Manca nell'epitome di Ep.; vedi però il punto seg.]	329-397. Frammisto alla materia esiste spazio vuoto.
§ 39 fine — 40 princ. L'universo consta di corpo e spazio.	= 418-429.
§ 40 continuaz. Niente altro fuorchè corpo e spazio esiste per sè (il resto non è che accidenti, fisici o eventuali, o come dice Epic., *συμβεβηκότα* e *συμπτώματα* e Lucr. *coniuncta* e *eventa*.)	= 430-448.

[Ep. qui non v'accenna che indirettamente, come è indicato al punto preced.: ma tratta poi con relativa diffusione la questione dei *coniuncta* ed *eventa* nei §§ 68-71.]	449-482. Tutto ciò che si predica delle cose non esiste per sè, ma è accidente fisico o eventuale delle cose.
§ 40 fine — 41 a mezzo; i corpi sono o *concilia* o *primordia;* e i *primordia* sono indivisibili, immutabili, solidi — ossia atomi.	= 483-547.
[Ep. tratta la questione della divisibilità finita, ossia del finito numero di parti in un finito, e quella delle *minimae partes* nei §§ 56-59.]	548-634. Si completa la teoria della *atomia* colla confutazione della divisibilità della materia all' infinito, confutazione appoggiata anche alla teoria delle *partes minimae*.
	635-920. Confutazione di Eraclito, Empedocle, Anassagora (a complemento della teoria atomica).
§ 41 (2.a metà) — 42 (1.a metà). L'universo è infinito.	= 951-1051.
	1052-1109. Qualche questione complementare della precedente.

Fin qui dunque la corrispondenza tra Epicuro e Lucrezio è grandissima; e delle poche divergenze sostanziali si può anche veder la ragione. Notiamo, infatti, sin d'ora che questa prima parte della esposizione di Epicuro, almeno fino a metà del § 41, si distingue e separa da ciò che segue, in quanto ha il carattere di un brevissimo riepilogo introduttivo dei principi più generali e fondamentali; nel seguito, invece, si tratta di punti speciali, e talora particolarmente sottili, del sistema che son trattati a sè, e con maggiore sviluppo. Ciò posto, ben

si comprende come Epicuro riservasse a questa seconda parte il trattar la questione del limite di piccolezza, e quindi delle *minimae partes* nell'atomo, e la questione dei *coniuncta et eventa;* e quanto al non aver Lucrezio trattata nel I libro la questione della immutabilità quantitativa dell'universo, è da osservare che egli fonde questa immutabilità colla immutabilità della somma di moti, e quindi della somma e qualità de' fenomeni; e non poteva quindi parlarne che dopo tutto il discorso intorno ai moti atomici, e quindi nel II libro.

Con questa grande corrispondenza iniziale fa invece singolare contrasto la nessuna concordanza del seguito della lettera di Epicuro col seguito del poema lucreziano: una corrispondenza nell'ordine degli argomenti non si riscontra più. Ma si vede anche subito che la colpa, per dir così, è dalla parte del testo epicureo, che, quale lo abbiamo, mostra il più bel disordine che immaginar si possa. La teoria atomica v'è distratta in cinque brani staccati (§ 41 fino a *φύσεις*; poi 42 [da *πρός τε τούτοις*] — 44; 46 [da *καὶ μήν*] — 47 [fino a *καταλίπωμεν*]; 54-59; 61-62); tre brani che parlano delle infinità universali sono del pari disgiunti (seconda metà di 41 e prima metà di 42; 45; 60); la teoria degli *εἴδωλα* e delle sensazioni è cacciata in mezzo alla trattazione dei caratteri atomici, e staccata così dalla trattazione dell'anima; il brano che tratta dei *συμβεβηκότα* e dei *συμπτώματα* si trova in un posto dove non ha relazione di sorta con ciò che precede o che segue. [1] Non par possibile che la lettera sia uscita così dalle mani di Epicuro, per quanto si voglia ammettere che per l'intento dello scritto — d'essere una semplice raccolta delle principali dottrine e argomentazioni del sistema — Epicuro non tenesse a un rigoroso ordine e concatenamento logico.

---

[1] E il disordine deve essere molto antico, poichè certi scoli interpolatisi suppongono il testo nello stato attuale; p. es. lo scolio a § 43 (n. 2. nell'ediz. di Us. a pag. 8) *φησὶ δ' ἐνδοτέρω καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι* ecc., non sarebbe certo entrato, se subito dopo seguiva § 61 (dell'isotachia).

Il Brieger, per verità, toccando di questa questione in prefazione alla sua interpretazione dell'ultima parte della lettera di Epicuro (*Epikur's Brief an Her.*. Halle, 1882), e rilevando in particolare il distacco della trattazione degli infiniti mondi § 45 da quella del loro nascere e perire § 73; e la indebita intrusione d'un brano sui movimenti atomici in mezzo al discorso degli idoli § 46-47, attribuisce il disordine a sbadataggine di Epicuro; e, circa all'ultimo passo, farebbe bensì dapprima la ipotesi che lo spostamento sia avvenuto per colpa di copisti, e che il brano appartenga in effetto ai §§ 61-62 (come ho proposto io, in *Cinetica Epicurea*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, 1894, p. 440 seg. — dove, per semplice svista, è omessa la citazione di questo precedente), ma poi ritira la proposta. Senonchè, non solamente il disordine è ben maggiore di quello che parrebbe indicato dal Brieger; ma appunto l'intrusione in 46-47 è evidente, a parer mio, che non può essere che l'effetto del caso, come credo di aver dimostrato nel citato luogo di *Cinetica ep.* Il disordine dunque — disordine materiale ed esteriore, e tale che attribuirlo ad Epicuro stesso oltrepassa i confini di ogni probabilità ed anche di ogni improbabilità — esiste; e risulta confermato anche da ciò, che non è difficile, badando all'affinità delle questioni, profittando di qualche suggerimento che può dare il confronto con Lucrezio e tenendo conto di alcuni indizi interni, ricomporre lo scritto in forma tollerabilmente ragionevole. E una sola operazione — accostare i *disiecta membra* della teoria atomica — basta per far scomparire il maggior disordine. Per non intralciar qui il discorso, abbiamo messo in Appendice (Append. I) una proposta di riordinamento siffatto; proposta, s' intende, provvisoria, e che potrà esser migliorata per studi ulteriori.

Da un siffatto riordinamento risulta ad ogni modo più evidente la necessità di ammettere delle lacune nel testo epicureo: non solo delle brevi lacune come quelle supposte dall'Usener, ma di interi paragrafi. Come credere infatti che Epicuro omettesse la dottrina della caduta per gravità, della declinazione, delle conseguenti *plagae*

e origine dei *concilia*, non che la dottrina, così frequentemente ricordata in Lucrezio, delle *positurae*, *conexus*, *concursus*, *motus*, ecc., come efficienti delle cose e delle loro qualità — di cui appena troviamo un cenno incidentale in 54[1] — in un sommario dove non è brevemente trattata la distinzione tra sostanza e accidenti, e del pari non brevemente la sottile questione delle *partes minimae* nei visibili, per farne l'applicazione agli atomi? E la constatazione delle lacune è un fatto analogo al sopravvenuto disordine delle parti esistenti, e lo conferma.

D'altra parte, badando alla cura messa da Epicuro nel trattare alcuni di siffatti punti sottili, si può inferire che questa *μικρὰ επιτομή* è *μικρά* non solo per la brevità sua, ma anche perchè non è e non vuol essere un estratto, condensatissimo, di tutta la materia dei 37 libri *περὶ φύσεως* (come doveva essere la *μεγάλη ἐπιτομή*), limitandosi invece alla parte o alle parti più fondamentali del sistema. Certe parti del sistema, pure importantissime, ma che formano, come a dire, l'edificio costruito su quelle parti fondamentali e che hanno più particolare o almeno immediata importanza per le loro conseguenze rispetto alla morale, come la teoria degli dei, la teoria del libero volere, la spiegazione dei fenomeni meteorici, non sono qui punto toccate — e nessun indizio vi ha, che sieno andate perdute —; oppure son toccate appena di sfuggita, come le origini e lo sviluppo dell'umano incivilimento, della religione, della legislazione, i fenomeni astronomici; e anche la mortalità dell'anima non è che brevemente accennata.

Stando a certi indizi che abbiamo circa la distribuzione della materia nei 37 libri *περὶ φύσ.*, pare che la lettera a Erodoto, nella sua maggior parte e più essenziale, non corrisponda che ai primissimi libri di quell'opera massima. Così, vale a dire come semplice rias-

---

[1] Dove leggo *κατὰ μεταθέσεις ἐν πολλοῖς τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους*, non comprendendo perchè le ultime parole debbano essere (coll' Usener) eliminate come un *varia lectio*. Il passo si trova, per dir così, tradotto e in posizione del tutto analoga in Lucr. I, 675 sgg.

sunto dei principî fondamentali e direttivi del sistema, risponde propriamente all' intento per cui Epicuro l' ha scritta, e alla classe di persone per cui fu scritta; mentre la *μεγάλη ἐπιτομή*, scritta per altro intento e per altre persone, doveva contenere un riassunto di *tutte* le parti, principali almeno, del grande trattato *περὶ φύσεως*.

Nè ciò mi par contraddetto da Epicuro nella breve prefazione con cui comincia la epistola ad Erodoto. " Per quelli che non hanno la possibilità di studiar parte a parte tutto quello che ho scritto intorno alla natura, e di percorrere le nostre opere maggiori, ho fatto [1] una epitome [e intende per fermo la *μεγάλη ἐπιτομή*] di *tutta* la trattazione, che loro serva a conservare la memoria delle dottrine più generali, abbraccianti tutte le parti del sistema [*τῶν ὁλοσχερωτάτων*], a fine che ad ogni occasione essi sieno in grado di trovare in sè stessi, nelle cose e questioni più importanti, il sussidio che li sorregga, per quel tanto almeno che hanno potuto acquistare di scienza della natura. Ma anche [2] quelli che sono progrediti nella conoscenza dell' intera dottrina importa che ricordino la forma elementare, fondamentale di tutta la trattazione [*τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας τὸν κατεστοιχειωμένον*]. Chè d'aver presente il sistema nel suo insieme e nella sua unità abbiamo spesso bisogno; non così le singole parti. È dunque necessario di ritornar continuamente su quei principî elementari, ed è da fissar nella memoria quel tanto d'onde si ha la concezione essenziale rispetto alle cose; e del resto poi, si può anche trovare l' esatta intelligenza di ciascuna parte speciale, quando sieno ben comprese e ricordate le dottrine più generali. Chè, anche della conoscenza e intelligenza perfetta e com-

[1] Leggo, fedele, fin dove si può, ai manoscritti, *αὐτοῖς παρεσκευάσα*, che l' Usener muta in *ἄν τις παρασκευάσαι*, forse perchè gli urtava l'*αὐτοῖς* dopo il *τοῖς* al principio. Ma la lontananza giustifica la ripresa di *τοῖς* con *αὐτοῖς* (oppure col Brg. *αὐτός*); e noi, poi, sappiamo positivamente che Epicuro scrisse anche codesta altra *ἐπιτομή*; e solo d'uno scritto suo era naturale che determinasse il fine, commisurato al grado di preparazione dei lettori a cui era destinato.

[2] Forse, in luogo del semplice *καί*, da leggere: *καὶ δὴ καί*.

piuta di tutto il sistema, il frutto più importante è di saper prontamente far uso delle dottrine col ricondurre ciascuna a semplici elementi e formule. Giacchè non è possibile riassumere il concatenato percorso di tutte le parti, se uno non sa in sè stesso abbracciare mediante brevi formule quel tutto che ha studiato e inteso parte a parte. Poichè dunque un tal metodo [cioè di dominare l' unità del sistema, condensandolo in breve prospetto di principî fondamentali] è utile a tutti quelli che della scienza della natura [s'intende della vera, cioè dell'epicurea] son seguaci, [cioè non solo a quelli della prima specie, ma anche ai progrediti, come Erodoto] io, che dal raccomandare la continua occupazione colla filosofia ho fatto la serena missione della mia vita, ho scritto questa epitome o dottrina dei principî elementari dell' intero corpo delle dottrine. „

Il discorso è alquanto involuto; ma ad ogni modo si vede che Epicuro, per due diverse classi di seguaci, ha scritto due diverse ἐπιτομαί, con diverso intento. Dapprima si tratta d'un vero compendio di tutta la dottrina, fatto per dei credenti anzichè meditanti. A questi faceva bisogno d'aver affidata nella memoria e pronta, oltre la dottrina fondamentale sulla costituzione atomica delle cose nei suoi punti principali, la soluzione generica per ogni ordine di fenomeni e fatti della natura; sapere p. es., come son fatti e come vivono gli dei, come s'è formato il nostro mondo e v'è cominciata la vita, come l'uomo da una condizione bestiale è gradatamente passato alla vita sociale, e ha dato origine alla legge e alle obbligazioni morali, come l' anima è fatta e come muore, ecc., e vedere ciascun punto confortato da qualche principale argomento od esempio; questo importava, anzichè il soddisfare a un più intimo bisogno della ragione, quello di non perder mai di vista la necessità interiore onde tutte quelle soluzioni parziali sono collegate coi principî fondamentali, canonici e fisici, del sistema; questo bastava loro perchè si persuadessero che nulla avevano a temere dagli dei o dalla morte, che era assoluto loro interesse il non lasciarsi dominare dall'avarizia, dall'ambizione, dalla

sete di piaceri, ma esser giusti, temperanti e amare il loro prossimo, insomma esser dei buoni e virtuosi epicurei. Un siffatto compendio della dottrina (fisica) epicurea dobbiamo credere che fosse la μεγάλη ἐπιτομή, un qualche cosa di meno ampio, ma non molto dissimile dal poema lucreziano. Alla schiera dei veri scolari, che avevano percorso per intero e a fondo il campo della dottrina, occorreva qualche cosa d'un po' diverso; un compendio come il descritto era per essi in certo modo superfluo, e restava loro naturalmente nella memoria, per effetto degli studi particolari. Importava invece che essi non perdessero mai di vista l'unità del sistema, e che ad ogni momento potessero, davanti alla loro ragione, giustificare le dottrine particolari, anche remote, vedendo netto il necessario rapporto che le legava coi principî fondamentali ed essenziali; questi dunque dovevano essi aver sempre pronti e presenti, chiusi entro brevi formole, ma con precisione e completezza, e non disgiunti dalla prova principale; vale a dire, la teoria dell'atomo e dell'universo, e, per la psicologia, la teoria della costituzione dell'anima e quella delle emanazioni e conseguenti sensazioni. Infatti, con queste dottrine è dato quasi per intero il contenuto dell'epistola a Erodoto. Alla fine della epistola è toccata anche l'origine del linguaggio (e non altre forme dello sviluppo sociale), forse perchè un erroneo concetto su questa questione, dai filosofi molto dibattuta, pareva a Epicuro particolarmente pericolosa rispetto al fondamento della logica; e v'è toccato dei fatti astronomici, per la speciale loro importanza sia rispetto all'origine della superstizione religiosa, sia rispetto a quel principio canonico, così caro a Epicuro, che dei fatti di cui non si può assegnare la causa in ciascun caso effettiva, è più che sufficiente trovar delle cause possibili. [1]

---

[1] Nella lettera a Pitocle questo principio canonico è ripetuto a sazietà; talchè pare che la lettera stessa abbia piuttosto lo scopo di illustrare il principio stesso, anzichè di fornire le spiegazioni naturali de' fenomeni meteorici e astronomici.

Così si spiega come in quest'epitome, così concisa che spesso dice in poche righe ciò che in Lucrezio prende centinaia di versi, pure talune questioni sottili son trattate con una determinatezza più penetrante e più particolareggiata che non avvenga in Lucrezio; p. es.: la questione degli *eventa* e *coniuncta*, quella delle *partes minimae*, e, specialmente, tutta la teoria dei movimenti atomici intestini, che in Lucrezio si può dire piuttosto sottintesa che spiegata.

Questo lungo discòrso è per conchiudere con qualche osservazione intorno al fonte o fonti di Lucrezio. Che Lucrezio, nel disporre la materia del suo canto, seguisse, e abbastanza da vicino, la traccia di un testo di Epicuro, è dimostrato, pel I libro, dal prospetto che abbiam dato sopra, ed è quindi molto probabile anche per altri grandi sezioni; ed anche per la disposizione generale del poema (atomismo, psicologia, cosmogonia) abbiamo indizi piuttosto favorevoli che contrari. La lettera a Pitocle (probabilmente d' uno scolaro di Epicuro, ma riflettente al certo con molta fedeltà il pensiero del maestro) può farci dubitare che il distacco della meteorologia dall'astronomia sia un pensiero di Lucrezio; ma non più che dubitare. Ed ora: qual libro di Epicuro s'è tenuto davanti il poeta come sua guida e fonte? Credo, col Brieger e con altri, la *μεγάλη ἐπιτομή*, che, come s'è avvertito, doveva essere una trattazione e più compiuta e più popolare della lettera a Erodoto; e tale è anche il poema lucreziano. Ma è però anche da ammettere che il poeta s'è pure giovato sia dell' opera maggiore *περὶ φύσεως*, sia dell' epitome minore. Non è probabile che nella *μεγ. ἐπιτ.* certi argomenti fossero trattati con tanta ricchezza di prove quante n' ha Lucrezio, p. es., già per le due dimostrazioni di *nil ex nilo* e *nil in nilum*, per la solidità degli atomi, ecc.; inammissibile affatto che per la dimostrazione della mortalità dell' anima ci fosse la trentina di prove che Lucrezio dà. In questi casi Lucrezio deve aver largamente attinto alle parti corrispondenti dell' opera *περὶ φύσεως*. Qui ancora avrà trovato le confutazioni di altri filosofi. Per altri rispetti, vien naturale il sospetto che

Lucrezio, o per riannodare il filo della trattazione o per altra opportunità, preferisse attaccarsi alla lettera ad Erodoto. Nell'Appendice I è fatta notare la singolare concordanza di Lucrezio col nostro testo epicureo, circa al posto ove è trattato dell' infinità dell'universo, e la concordanza dei quattro ultimi versi del libro I colle prime righe del § 45; e, pur lasciando da parte taluni riscontri, talora perfin letterali (p. es. § 54, v. Append. I), che potrebbero anche non mancare nella epitome maggiore, abbiamo creduto opportuno di considerare la concordanza I, 418 segg. con § 59 sg. Vedi Append. II.

Una diversa questione è se Lucrezio abbia attinto anche ad altri fonti fuori di Epicuro (p. es. da Empedocle, Posidonio, ecc.), ed avremo altrove occasione di parlarne. Qui basti avvertire, che imitazioni siffatte non sono da escludere, anzi si posson considerar certe, per la spiegazione di taluni fenomeni singolari (nel VI libro) e localizzati, de' quali è fuori d'ogni probabilità che Epicuro n' avesse parlato; ma che è da escludere decisamente ciò che da alcuni fu sostenuto, vale a dire che Lucrezio prendesse da altri autori punti di dottrina siffatti, che importassero una qualunque modificazione nelle dottrine fisiche del maestro. D' un Lucrezio innovatore o correttore del sistema bisogna bandire del tutto l'idea.

Un' altra questione ancora è se Lucrezio abbia adottata qualche importante dottrina che non sia di Epicuro stesso, ma sia stata aggiunta al sistema da epicurei seriori. Ma questa è questione da trattar piuttosto caso per caso, e in connessione coll' altra, se davvero ce ne sia di codeste dottrine importanti, da successori aggiunte alla compagine del sistema. Nei seguenti studi " *Atomia* ", " *Clinamen* e *Voluntas* " e " *Gli Dei di Epicuro* " è espressa la mia opinione contraria.

APPENDICE I.

SAGGIO DI ORDINAMENTO DELLA EPISTOLA A ERODOTO.

Dopo la prefazione e la breve introduzione circa l'uso delle parole nel loro senso comunemente ricevuto, e la enunciazione del canone fondamentale (fino a 38 σημειωσόμεθα), comincia l'esposizione della fisica. E viene anzitutto una parte generalissima, come a dire dei sommi principî, che arriva fino a mezzo il § 42, e corrisponde, all'ingrosso, al libro I di Lucrezio. Sebbene Lucrezio tratti in questa parte la questione dei *coniuncta* ed *eventa*, non è però da credere che la trattazione corrispondente in Epicuro (dalla metà di 68 alla metà di 73) sia parimenti da trasportare in questa parte fondamentale, perchè ha troppo ampio sviluppo. Nella μεγ. ἐπιτ., la questione sarà occorsa al posto corrispondente al lucreziano; e n'è un segno il trovarsi anche qui, in § 40, l'accenno ai συμβεβηκότα e συμπτώματα [" oltre corpi e vuoto nulla esiste... in quanto s'intenda di intere e vere nature, e non di quelli che si dicono accidenti fisici o eventuali „; ed è da tener la lez. dei mss. ὡς καθ' ὅλας φύσεις λαμβανόμενα... λεγόμενα, a torto mutata dall'Usener], il quale accenno avrebbe richiesto subito una spiegazione per dei non progrediti; ma per i progrediti era sufficiente, in questo primo riassunto delle generalità fondamentali. La distinzione poi tra *coniuncta* ed *eventa* Epicuro la manda più in là, come uno di quei punti che richiedevano, pei progrediti, una più precisa determinazione anche in questo sommario. — Fa poi difficoltà il brano Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι... ἐνέστη (§§-42.43-). Non si capisce come da esso sia disgiunto il § 60 (" non esserci nell'infinito un alto assoluto e un basso assoluto „), e 45 Ἀλλὰ μὴν κόσμοι ἄπειροι, ecc. La connessione di 60 con -41.42- appare da sè, ed è confermata da Lucrezio, che alla fine del libro I, dopo dimostrato l'infinito, tratta la stessa questione di § 60, benchè sotto altro aspetto, cioè: non esserci un centro nell'infinito; la stretta vicinanza poi

di 45 con 41.42 è indicata da Epic. stesso (ὅρτι); ed anche della connessione di 60 con 45 c'è un indizio nell'accenno, in 60, dei piedi di quelli sopra di noi e delle teste dei sottostanti. Sono dunque da accostare 41.42 (prima metà), 45 (meno le prime linee) e 60. Ma con questo gruppo saremmo già usciti dalla prima parte compendiosissima, la quale, come ora vedremo, s'ha a chiudere colle prime righe di 45. Potrebbe essere che i tre brani dell'infinito vadano tutti, contro l'analogia lucreziana, più in là, verso la parte cosmogonica (§ 73); ma ritengo più probabile che le prime righe di 45 vengano a metà di § 41, seguite dai tre brani intorno all'infinito, come primo argomento della parte più speciale dell'ἐπιτομή; oppure: anche le prime righe di 45 verrebbero a metà di 42, appartenendo la prima dimostrazione dell'infinito alla introduzione generalissima, e la parte speciale cominciando con ulteriori determinazioni dell'ultimo punto toccato nella parte generalissima, (il resto di 45 più 60), ossia con: infinità di mondi e nessun alto e basso assoluto nell'infinito.

Le prime righe di 45, come s'è detto, chiudono (a mezzo 41 o a mezzo 42) la parte introduttoria dei principî generalissimi, riassunti in modo molto sommario. Sono queste poche righe, appunto, e la corrispondenza loro cogli ultimi quattro versi del I di Lucrezio, che mi persuadono della intenzione di Epicuro di mandare avanti codesto brevissimo richiamo dei sommi principî. È questo stesso intento che, più o men consciamente, si riflette in Lucrezio; il quale, dopo stabilite l'atomia e l'infinità, prepara cogli ultimi quattro versi del I libro (= prime righe 45 — e ciò deve esser guida all'esatta interpretazione di que' quattro versi) il passaggio a ulteriori determinazioni dell'atomo.

Vien dunque ora la parte speciale; dapprima, come s'è supposto, colla determinazione, o ulteriori determinazioni, dell'infinito [che in Lucr. il momento degli infiniti mondi venga alla fine del libro II, può dipendere dall'evidente intento del poeta di chiuder ciascun libro con una trattazione di singolare grandiosità di argomento o di *pathos*]; poi, come in Lucrezio, colle ulte-

riori determinazioni dell'atomo. Quindi al gruppo 42 (a mezzo) + 45 + 60 seguiranno: il resto di 42 (finite forme atomiche, infiniti atomi di ciascuna forma); poi, come molto affine e collegata, la questione: non convenire πᾶν μέγεθος agli atomi; ossia, ultima parte di 55 (dove le ultime parole sembrano richiamare, e come vicine, alcune parole di 42 οὐ γὰρ δυνατόν, ecc.) e principio di 56 (fino a ἐπινοῆσαι). Così si ottiene anche che il resto di 56 e fino a tutto 59 (ὄγκοι, divisibilità limitata e *partes minimae*) sia accostato a ciò con cui ha maggiore affinità, cioè a 54 e 55 (primi due terzi), dove si tratta di ciò che è nell'atomo e ne costituisce la immutabilità, fra altro, appunto, degli ὄγκοι. Dunque tutta questa parte — ossia fine di 42 + 54 + 55 (²/₃) + 56 (meno le prime righe) fino a tutto 59 — è da aggiungere al detto prima, ossia a: prima metà di 42 + 45 + 60 + fine di 55 + principio di 56. — Dopo questa *descrizione* degli atomi si verrebbe a trattare delle loro funzioni, dei loro moti. Dunque § 43, dove, dopo le prime parole, è indicata (Usener) una lacuna; nella quale si parlava, molto probabilmente, della perpetuità del moto atomico, fors'anche della quiete apparente, quindi dei moti clandestini (come in Lucr.) e del moto per gravità (coi trasporti indicati si sarebbe già detto del *peso* come qualità degli atomi) o della direzione del moto per gravità, quindi della declinazione e conseguenti *plagae* e moti in ogni direzione, e dei risultanti *concilia*. O forse: la lacuna è da mettere non dove la mette Usener, ma senz'altro prima di 43; giacchè, dopo che fosse detto delle *plagae* e come queste producono talora delle περιπλοκαί, vien benissimo l'osservazione che *non perciò il loro moto cessa*, ma è eterno, sia con grandi intervalli, sia con implicazioni onde si formano aggregati, o di atomi essi stessi implicati, o di atomi prigionieri entro περιπλοκαί (στεγαζόμενα). E dopo 43 vien quindi molto naturalmente a posto (come v'accenna anche lo scolio) l'isotachia, ossia 61 e 62 (in un manuale dogmatico non c'era bisogno di parlar prima dell'isotachia per giustificare la necessità del *clinamen* onde avere le *plagae*); e dentro 62 è da introdurre: fine di 46 + 47 meno le

ultime righe (intorno a ciò, vedi nello studio *Cinetica epicurea* la nota intorno a questi §§). Nota in 47 le parole εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβ. (forse ἄλλων συμβεβ.?). Epicuro parla di συμβεβηκότα soltanto, e non di συμπτώματα; ed è naturale, secondo la spiegazione di questi due termini che daremo più avanti nello studio *Coniuncta* e *eventa*.

Finito il discorso degli atomi e loro moti nell'infinito e nei *concilia*, potrebbe seguire, abbastanza naturale, il discorso della formazione dei mondi (e anche degli infiniti mondi, *appunto come in Lucrezio*, alla fine del libro II, se si preferisce, come è accennato sopra, trasportar qui la trattazione degli infiniti). Dunque § 73 seconda metà, + 74: formazione dei mondi nell' infinito e loro eguaglianze e differenze (premesso eventualmente: — 41. 42 —; 45, meno le prime righe; 60).

Tutto il sin qui detto corrisponde forse al I dei 37 libri περὶ φύσεως di Epicuro, ad esclusione forse della origine dei mondi; vedi sotto. E che già nel I libro Epicuro parlasse anche dei moti atomici e delle *plagae*, parrebbe risultare dall'oscuro frammento 78 in *Epicurea* di Usener. Nel II περὶ φύς. Epicuro parlava di συμβεβηκότα e συμπτώματα e degli εἴδωλα: ossia era già entrato nella dottrina del mondo sensibile, fenomenale.

Anche nella nostra epitome, a principio di questa parte (e più o men vicino alla questione che tutte le qualità secondarie delle cose non sono che il prodotto di combinazione e disposizione di atomi) potrebbe stare il brano che tratta dei *coniuncta* e *eventa* (συμβ. e συμπτ.). Dunque ora — forse con lacuna in mezzo — dal § 68 (seconda metà) fino a metà del § 73. Ho detto: forse con lacuna, perchè pare strano che Epicuro non parli qui del punto essenziale: che colori, sapori, ecc., sono effetto di disposizione di atomi — un punto sul quale Lucrezio torna più volte, con singolare insistenza — e soltanto vi accenni incidentalmente al § 54, dove nega le qualità (secondarie) agli atomi, perchè esse mutano, e bisogna quindi che non mutino gli atomi, affinchè nelle mutazioni dei corpi, qualche cosa resti, che τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν ποιήσεται οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις.

Ed ora si trovano naturalmente a posto, ossia non sono più disgiunte, le parti dell'epistola che trattano di εἴδωλα, di sensazione e di psicologia. In Lucrezio, per verità, precede la teoria dell'anima (III); ma poichè nel II περὶ φύσ. già si parlava di εἴδωλα, è probabile che anche in quell' opera la teoria dell' anima venisse dopo il discorso intorno agli idoli e alla sensazione. Dunque ora avremo: 46 (fino a εἴδωλα προσαγορεύομεν) poi: fine di 47 (da εἶθ' ὅτε τὰ εἴδωλα) e 48-53; quindi 63-68 (prima metà).

Quanto ai §§ da 75 alla fine, restano al loro posto. È vero che Lucr. nel V parla prima di astronomia e poi delle origini (della vita, della società, della lingua, ecc.) in questo mondo: ma Epicuro ha certo creduto opportuno, nella lettera a Erodoto, di mettere da ultimo l'argomento astronomico, come quello che ha la maggiore importanza rispetto alla superstizione religiosa e alla credenza nella divinità previdente, e quindi il maggior legame colle esortazioni finali. Questo nesso astronomico-religioso doveva esser del pari nel XII περὶ φύσ. (Vedi Usener, p. 127.)

Prima di 75 ci deve essere però una lacuna. Anche se Epicuro ha omesso di parlare della origine del nostro mondo, tuttavia, prima di parlare delle leggi del progresso, a cui accenna in 75 e che poi esemplifica colla origine del linguaggio, è ad ogni modo necessaria avanti § 75, come ha detto il Brieger, una lacuna, corrispondente alla questione delle origini dell'umano consorzio. [1]

---

[1] Non solamente per ragione d'esempio avrà voluto Epicuro trattar qui la questione dell'origine del linguaggio, ma anche per la sua importanza in ordine alla canonica. Molte erano le insidie che o il linguaggio stesso o le teorie intorno al linguaggio tendevano alla speculazione filosofica; epperò Epicuro, come al principio di questa stessa epitome ha messo in guardia contro il vezzo filosofico di torcere il naturale e comune significato delle parole, e far loro dire anche quello che non dicono, a comodo di certe teorie; così qui giudica importante ricordare ai suoi scolari, anche progrediti, la origine tutta naturale del linguaggio. Anche Platone ha scritto il Cratilo per un bisogno consimile.— Anche altrove Epicuro par che dia speciale importanza, se si tratta di punti particolarmente esposti alle astruserie dialettiche degli avversari, e dove quindi importa che gli scolari tengano ben salda la difesa fondamentale; vedi p. es. la determinazione del concetto di tempo, § 72 (cfr. qui avanti, nel III studio, *Coniuncta et eventa*).

Se questa lacuna conteneva anche la creazione del nostro mondo, converrebbe forse accostare 75 sgg. ai tre brani che risguardano i mondi: infinito senza alto e basso, origine dei mondi dall'infinito e loro eguaglianze e differenze, infinito numero di mondi; ossia non discostare 75 del gruppo dei tre infiniti, e da 73-74. Un certo nesso tra 74 e 75 (dati, s'intende, gl'intermedi necessari) non è improbabile; e s'aggiunge che nel XII περὶ φύσ. si parlava appunto e delle origini dei mondi (e loro differenze e somiglianze) e poi dei fenomeni astronomici del nostro mondo.

APPENDICE II.

NOTA A LUCR. I, 418 SEGUENTI.

Sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis,
omnis ut est igitur per se natura duabus
constitit in rebus: nam corpora sunt, et inane,
haec in quo sita sunt, et qua diversa moventur.
corpus enim per se communis dedicat esse
sensus: cui nisi prima fides fundata valebit,
haut erit occultis de rebus quo referentes
confirmare animi quicquam ratione queamus.
tum porro locus ac spatium, quod inane vocamus,
si nullum foret, haut usquam sita corpora possent
esse, neque omnino quaquam diversa meare;
id quod iam supera tibi paulo ostendimus ante.

Dimostrata l'esistenza dell'eterna materia e del vuoto, Lucrezio avrebbe da mostrare che non esiste veramente altro. Ma invece di procedere così, pare che, coi versi qui riferiti, ripigli il discorso, riassumendo il già detto e riaffermando, con breve prova, l'esistenza della materia e del vuoto: nel fatto però c'è una diversità. Le due cose di cui qui afferma l'esistenza non sono più materia prima e vuoto (effettivo), ma corpi e spazio (ossia anche vuoto occupato). Sostanzialmente si riviene allo stesso, perchè i corpi non sono che aggregati di materia, e lo spazio è pur lo stesso, in sè, sia occupato o no, *locus* o

inane. (Vedi lo studio seguente). Ma pure qui il diverso punto di vista costituisce una differenza importante; tanto che tutti gli argomenti usati prima per la materia eterna invisibile sarebbero fuor di posto qui, e l' argomento usato qui pei corpi — la testimonianza dei sensi — non si poteva punto usare per provar l'esistenza degli insensibili *primordia*; e, similmente, la prova dello spazio, che abbiamo qui, si fonda non solo sul vuoto, ma anche sulla occupazione (427 *haut usquam sita corpora possent esse*), di cui non è cenno nella precedente prova del vuoto effettivo 329 segg., nè ci poteva essere. Così che non si può negare che qui c'è una slegatura; si ripiglia il discorso, ma ricominciandolo per un altro verso. Ma ora si noti: questo brano 419-428 è tradotto, si può dire alla lettera, dalla epitome di Epicuro 39 sg., che qui riferisco (secondo Usener, *Epicurea* p. 6): *Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἐστι [σώματα καὶ τόπος]. σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι, ὥσπερ προεῖπον. τόπος δὲ εἰ μὴ ἦν, ὃν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα.*

Noi cogliamo qui Lucrezio sul fatto, in un dei casi, dove egli ricorre anche alla *μικρὰ ἐπιτομή* di Epicuro, per riannodare il filo del discorso, filo seguente la traccia del fonte principale, la *μεγ, ἐπ.*, e ch'egli ha in qualche modo interrotto. Che Lucrezio qui effettivamente traduca dalla lettera ad Erodoto (e non, poniamo, da un similissimo brano della *μεγ. ἐπιτ.*), mi pare risulti e dall'immediato confronto, e in particolare da questa circostanza: Epicuro dice: per l'esistenza dei corpi abbiamo la testimonianza diretta dei sensi; e aggiunge che soltanto sul fondamento di questa testimonianza può la ragione concludere ulteriormente circa l' esistenza degli insensibili. Che c'entra qui questa osservazione, dal momento che pei corpi non c' è bisogno di *λογισμός*? Vero è che subito dopo si prova l'esistenza del vuoto, che è un insensibile, per il fatto sensibile del moto; ma l'osservazione precedente non è punto messa in relazione con questo nuovo

punto; cosicchè una incongruenza *formale* c' è.[1] Ora, questa medesima incongruenza *formale* c'è tal quale in Lucrezio, che dice: i corpi esistono, perchè ciò attestano i sensi, ai quali bisogna credere, altrimenti la ragione non ha alcun punto stabile a cui riferirsi per affermare alcun che intorno alle cose insensibili; d'altra parte esiste il vuoto perchè, ecc. Non par credibile che questa medesima inesattezza ci fosse anche nella *μεγ. ἐπ.*, scritta per fermo con minore studio di brevità e con maggiore studio della chiarezza. Lucrezio dunque l'ha copiata dalla nostra *μικρὰ ἐπιτομή*.

E s'intravede come Lucrezio abbia qui sentito il bisogno di riannodare il filo ricorrendo alla epitome breve. In questa Epicuro, dopo provati *nil de nilo* e *nil in nilum*, e quindi l'esistenza dell'eterna materia, continua: il tutto (cioè questo tutto materiale) è sempre stato e sempre sarà tal quale, perchè non esiste un ulteriore substrato in cui esso possa trasformarsi e risolversi [come avviene delle *res creatae*, che si trasformano risolvendosi nella materia prima o ricomponendosi dalla materia prima]; ossia perchè fuor del tutto non c'è altro che possa, penetrando nel tutto, operarvi una trasformazione (cfr. Lucr. II, 294 sg.). Dopo ciò Epic. continua: il tutto è corpi e vuoto ecc., (il brano succitato).[2]

---

[1] Ossia: si direbbe che Epicuro, avendo in mente fin da principio la forma periodica *σώματα μὲν .... τόπος δέ*, non l'abbia voluta sacrificare, sacrificando piuttosto, nella forma, la connessione tra il principio *canonico* e la dimostrazione del vuoto. Oppure invece: Epicuro ha qui in mente degli avversari — Platone p. es. — che ammettevano come primo reale e primo criterio della verità un *ἄδηλον* (le idee); e quindi invece di dir semplicemente: " i sensi, che sono il fondamento d'ogni credenza „ aggiunge implicitamente: chè porre un *ἄδηλον* come criterio primo, esautorendo i sensi, è voler mettere in piedi un *ἄδηλον* sottraendogli l'unica base su cui un *ἄδηλον* può reggersi.

[2] E qui osserviamo che lo studio della brevità ha cagionato una slegatura, almeno formale; chè fin qui *τὸ πᾶν* era soltanto il tutto materiale, e adesso diventa il vero *πᾶν*, che comprende anche il reale immateriale, il vuoto. Manca un collegamento, come p. es.: " però questo tutto non è assolutamente il tutto, perchè il tutto consta di corpi e vuoto „. A parte questo, che la serie degli argomenti fosse la stessa nella *μεγάλη ἐπιτομή*, è reso probabile da ciò, che dopo la dimostrazione della immutabilità del tutto, nella lettera ad Erodoto s'è introdotto uno scolio, che dice " la stessa cosa dice (Epic.) al *principio* della *μεγ. ἐπιτ.* e nel I *περὶ φύσεως* „.

Ora invece Lucrezio, dopo provata la materia eterna (colla dimostrazione: nulla da e nel nulla) ha subito messa lì la prova del vuoto (non del vuoto = spazio, ma del vuoto effettivo) con ricchezza di prove probabilmente attinte anche all' opera περὶ φύς.; poi ha omessa, qui, la questione dell' immutabilità del tutto, che tratta invece II, 294 sg. in istretta e opportunissima connessione colle questioni della costante densità media dell'universo atomico e della costante somma di movimento atomico. Ora, dunque, Lucrezio si trovava d'aver dimostrato materia prima eterna e *invisibile* (265-328) e vuoto; ed ora aveva da continuare: e non esiste altro; ma gli parve che ciò non andasse, perchè: e il mondo visibile? Di più doveva prepararsi la strada per l'altro punto, che vien subito dopo (483): corpi sono, o i *primordia* o i composti di *primordia*. Sentiva forse anche il bisogno di non omettere il punto: l'esistenza dei corpi è attestata dai sensi. Ecco come probabilmente trovò opportuno di ripigliare il filo, tornando un po' addietro *(repetam coeptum pertexere)* e profittando del testo della lettera a Erodoto.

II.

INANE.

NOTA A I, 329-417.

Dopo provata l'esistenza della materia, Lucrezio viene a provare l' esistenza dell' *inane*, ossia del vuoto. Ma è necessario fare alcune osservazioni sul significato del sostantivo *inane*, che, variando in Lucrezio, può essere causa, ed è stato, di oscurità e malintesi. Lucrezio usa, e dichiara di usare, *inane*, *spatium*, *locus*, perfettamente come sinonimi; e così Epicuro (Ep. ad Her. § 40) dice: *τόπος... ὃν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν*. Pure talora *inane* significa in Lucr. lo spazio, senza riguardo se occupato o vuoto; talora invece lo spazio vuoto. Per es. nella dimostrazione che qui comincia con v. 329, *inane* significa spazio vuoto; poichè si dimostra che non tutto lo spazio è occupato dalla materia, ma c'è dello spazio vuoto; invece nella successiva ripresa di questo punto, 420 sg. (v. studio preced. Appendice II) s'intende lo spazio intero " dove le cose stanno e per dove si muovono (420 sg.) „, quello spazio che deve esistere " perchè altrimenti le cose non avrebbero nè dove stare nè per dove muoversi (427 sg.) „, come dice Epicuro (che Lucr. appunto traduce in 420 sg.) *τοπός δὲ εἰ μὴ ἦν... οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο*; ma 520 sgg. *inane* è ancora " vuoto „, poichè vi si parla del necessario alternare di pieno e di vuoto. La frequente espressione *locus in quo res geruntur* indica lo spazio, sia l'occupato che quello che vien via via occupato; e similmente *omne quod est spatium;* la quale espressione anzi, poichè estensivamente abbraccia tutta la distèsa dell'essere, è talora equivalente a *omne quod est:* è infatti indifferente usar l'una o l'altra espressione,

quando si tratta. p. es., di dimostrare (fine del I libro) che l'universo è infinito; non per questo però le due espressioni sono da considerar come sinonime senz'altro. Ma a parte questo; come va che Lucrezio, anzi Epicuro, non distinguono due concetti: *spazio* e *vuoto*, che son pur così distinti, di cui l'uno sta all'altro come la parte al tutto? tanto che provar l'uno non è provar l'altro, e si comprende che uno ammetta l'esistenza dello spazio, ma lo creda per tutto occupato. Eppure Epicuro non senza ragione identifica i due concetti, e quindi anche la prova dell'uno colla prova dell'altro. Epicuro e l'atomismo combattevano in questa questione quasi tutte l'altre scuole filosofiche, che negavano l'esistenza e la possibilità di spazio vuoto, per la ragione che vuoto vuol dire dove non c'è nulla, quindi è eguale al nulla, e il nulla non esiste. Ora, si noti, con ciò non è inteso che esista bensì lo spazio, ma tutto occupato; ma si nega la realtà dello spazio in sè stesso; l'estensione (si vien a dire) è una qualità della materia, immanente in essa e da essa inscindibile; così che (per chiarir la cosa con un esempio) se, per supposto, un oggetto scomparisse d'improvviso nel nulla, scomparirebbe anche l'estensione che ha, non lascerebbe, dietro di sè, vuoto il posto che ora occupa. Ora la tesi degli atomisti è che lo spazio è un reale *(est in rebus inane)*, il luogo, il puro luogo dove qualche cosa di materiale può trovar posto; che il vuoto, dunque, non è già un niente, ma è qualche cosa di reale come la materia che eventualmente lo occupi. L'estensione è bensì un carattere essenziale, inscindibile dei corpi; ma appunto per ciò (dicono gli atomisti), perchè quel carattere possa essere, perchè quindi possano essere i corpi, è necessario che esista anzitutto il luogo dove possano estendersi, cioè l'estensione pura, il vuoto. Così si vede come per Epicuro provare l'esistenza del vuoto e provare l'esistenza dello spazio sono una sola cosa, e come sieno sinonimi per lui vuoto e spazio. Vuoto e materia sono le due entità fondamentali, opposte. L'essenza del vuoto consiste nel non opporre resistenza, nel dar luogo (*εἶξις*, dice Epic.), nell'intangibilità (*φύσις ἀναφῆς*) nella

penetrabilità; essenza della materia è l' *officere atque obstare*, la tangibilità, *tangere ac tangi*, la impenetrabilità. Nè lo spazio occupato perde i suoi caratteri essenziali; considerato in sè, come spazio, esso è pur sempre un *inane*. Ma si può opporre: resta pur sempre la differenza tra vuoto effettivamente vuoto o *locus* in potenza, e vuoto (in sè) ma effettivamente occupato o *locus* in atto; resta quindi che possa esser data l' esistenza dell' *inane* in sè, eppure questo essere tutto occupato, non esserci quindi un effettivo *inane*. Ma questa obiezione, nel modo com'era posta la questione tra atomisti e loro avversari, non aveva *in un certo senso* che un valor secondario; gli avversari del vuoto, come s'è detto, non avevano orrore dello spazio vuoto, quasi ammettessero lo spazio in sè, purchè pieno; ma avevano orrore del vuoto, ossia dello spazio in sè, come entità in sè stessa; si potrebbe dire che una volta ammesso questo, come un reale logicamente anteriore alla materia occupante, poco importava loro concedere che ce ne fosse anche del non occupato; e il moto provava che ce n' era in effetto. Ma non basta; anche più in fondo, per dir così, e indipendentemente dalla prova sperimentale del moto, era una necessità per Epicuro che l'esistenza dello spazio implicasse l' esistenza di spazio vuoto, e che quindi si identificasse la prova dell'una e dell'altra cosa: e giova chiarire anche questo per intender pienamente per es. Lucr. I, 505 sgg. In questi versi si dice: " Poichè s'è dimostrata l'esistenza delle due entità fondamentali di contrario carattere, cioè della materia e del *locus*, che è quello dove la materia sta e si muove *(res in quo quaeque geruntur)* — dunque dello spazio intero, occupato e occupabile — è necessità che ciascuna di queste nature esista pura, senza mescolanza dell' altra; che cioè dove c'è *inane* là non ci sia materia, dove c'è materia là non ci sia *inane*. " Non è ciò in contraddizione col detto sopra? coll'espressione: *locus* o *inane res in quo quaeque geruntur, sitae sunt?* o meglio col fatto che Lucrezio usa *inane* per spazio anche compreso l' occupato — e l' usa anzi qui stesso? tanto che la contraddizione è in queste stesse

parole, poichè dice che una delle due cose è quella *dove* sta l'altra, e poi afferma che *dove* sta l'una non può assolutamente essere l'altra. Vero è che Lucr. par che voglia velare la contraddizione dicendo, 507, non: " *quacumque est spatium* ", ma: " *quacumque vacat spatium* " non c'è *corpus*, e, 509, " dove c'è *corpus* non ci può essere VACUUM *inane* "; ma ciò può esser segno che Lucrezio abbia sentita una contraddizione, ma non par che la levi. Ebbene, qui appunto occorre quella ulteriore osservazione che volevamo fare. È cioè da badare che, mentre noi moderni concepiamo lo spazio essenzialmente come estensione — la quale si continua naturalmente (nel nostro spirito) sia per regioni immaginate vuote sia per corpi, e non pensiamo quindi punto a un *alternare* di spazio e materia — quegli antichi, al contrario, pensando spazio non pensavano estensione, ma pensavano *vuoto*. Di qui viene che quando Epicuro concepisce il vuoto come una entità reale, pur ammettendo in un certo senso, ossia per astrazione, l'esistenza di esso anche là dove esso è occupato da materia, lo pensava però in questi casi come un vuoto in potenza, un vuoto la cui realtà era, per dir così, transitoriamente sospesa; chè pieno e vuoto son due contrari, e dove l'uno c'è non può essere, in effetto, l'altro. Dato ciò, era impossibile che il pensiero epicureo, o atomistico in genere, ponendo l'esistenza del vuoto come di un reale, ammettesse, anche solo come mera possibilità astratta, che un tal vuoto fosse ovunque occupato, cioè pieno; era come ammettere ovunque la negazione del vuoto, e come dichiarare esistente un non esistente. Ecco come realtà dello spazio ed esistenza di spazio vuoto erano termini inscindibili, anzi le due cose volevan dire una cosa sola.

Così avveniva che nella mente di Epicuro il vuoto talora fosse rigorosamente limitato agli spazi occupati dal vuoto, con esclusione dei punti occupati da materia; talora invece comprendesse anche questi, senza che per altro egli sentisse il bisogno di distinguere tra le due cose — così come noi, se pensiamo al volume d'acqua d'un mare, ce la immaginiamo interamente continua, senza pen-

sare alle interruzioni dei pesci che per entro vi guizzano; sebbene, richiamati a pensarci, riconosciamo che al preciso posto dove c'è un pesce non c'è acqua. E anche in Epicuro la confusione, o fusione, dei due concetti in uno era tanto più naturale, in quanto nel suo concetto dell'universo lo spazio occupato dal vuoto era immensamente maggiore di quello occupato da materia, e nel suo meccanismo atomistico (quando si pensi anche alla sua teoria dei moti atomici, che vedremo poi) i punti dello spazio eventualmente occupati da materia non lo erano che per tempi istantanei.

Leggendo Lucrezio, dunque, basta che ogni qualvolta noi incontriamo *inane* — od anche *locus* o *spatium* — noi intendiamo " vuoto ", (e non spazio) e solamente, secondo i casi, intendiamo o vuoto effettivo, oppure vuoto effettivo e insieme vuoto in potenza, perchè scompaiano le contraddizioni e le oscurità. Scompare p. es. ogni contraddizione nei versi da ultimo citati 503 sgg. " Poichè abbiam visto che esistono materia e vuoto — il vuoto per entro il quale, e interrompendo il quale, la materia ha dove stare e muoversi — e poichè la natura dei due è opposta e contraria, sì che l'una esclude l'altra, è chiaro che dove l'uno è non può essere che puro e senza alcuna mescolanza dell'altro; dove *vuoteggia* il vuoto non ci può essere alcun che di pieno, di materia; dove la materia riempie [*tenet se*, occupa colla sua pienezza e *continuità*] là non ci può esser del vuoto. Dunque, sebbene entro certi spazi, anche piccolissimi, tu puoi trovare mescolanza di vuoti e di pieno, questa mescolanza non può continuarsi entro spazi sempre più piccoli all'infinito, ma è necessario che tu arrivi a dei punti che sono o esclusivamente vuoti o esclusivamente pieni, puro vuoto o pura materia; questi punti pura materia sono i *corpora solida*, gli atomi, (gl'indivisibili, poichè t'ho mostrato che la divisione avviene per interna contenenza di vuoto) dei quali ti volevo dimostrar l'esistenza. "

Intorno al concetto dell'*inane* in Lucrezio ha scritto una molto accurata e fruttuosa dissertazione, G. Hörschelmann: *Observationes Lucretianae alterae*, Lipsia,

Teubner, 1877, che per altro io non conosco se non per la recensione che n' ha fatto il Brieger in Jahresb. di Bursian, 1877, p. 65 sgg. L' Hörschelmann ha contribuito a chiarire alcuni passi lucreziani, mostrando come *locus*, *spatium*, *inane*, talora indichino anche lo spazio occupato da materia, e quindi la espressione *omne quod est spatium* significhi l' *omne*; noi qui abbiamo voluto spiegare l'uso promiscuo, mostrando come la promiscuità fosse naturale, e, in fondo in fondo, sia più apparente che reale.

III.

CONIUNCTA ET EVENTA.

A LUCREZIO, I, 449-463.

. . . .

445 ergo, praeter inane et corpora, tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui,
nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros,
nec ratione animi quam quisquam possit apisci.
Nam quaecumque cluent, aut his coniuncta duabus
450 rebus ea invenies aut harum eventa videbis.
coniunctum est id quod nusquam sine permitiali
discidio potis est seiungi seque gregari;
pondus uti saxis, calor ignist, liquor aquai,
tactus corporibus cunctis, intactus inani.
455 servitium contra, paupertas, divitiaeque,
libertas, bellum, concordia, cetera quorum
adventu manet incolumis natura abituque,
haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare.
tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
460 consequitur sensus, transactum quid sit in aevo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur;
nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete.

Dice dunque Lucrezio:

" Per sè non esistono che corpi e vuoto; esistono bensì anche le proprietà, i caratteri, gli accidenti di queste cose; ma questi non hanno esistenza propria, non esistono se non in quanto si predicano *(cluent)* delle cose, sono un loro modo di essere. E questi accidenti son di due specie. Ci sono quelli che sono caratteri essenziali delle cose, che fanno sì che una cosa è quella cosa, e senza i quali essa cesserebbe d'esser quella cosa, e questi (che chiamansi in greco *συμβεβηκότα*) noi diremo *coniuncta;* ci sono invece gli accidenti eventuali, che possono anche mancare senza che per ciò una cosa cessi d'essere quello

che è (in greco συμπτώματα); e la parola con cui, giustamente, si soglion designare in latino è *eventa*. Tra codeste cose non aventi esistenza propria c'è il tempo. Il tempo non esiste in sè stesso, ma è inerente all'esistenza, mossa o tranquilla, delle cose. „

Si vede che questo punto della dottrina aveva molta importanza per Epicuro; poichè uno scolio della lettera a Erod. § 40, inserito dopo le parole καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λέγομεν, dice che di ciò tratta Epicuro anche nella grande epitome e nei libri 1.°, 14.° e 15.° περὶ φύσεως; e se lo scolio allude invece alla questione in genere: " non esister che corpi e vuoto „ (ciò che non è improbabile, poichè non dice καὶ ἐνδωτέρω, ossia non accenna ai §§ posteriori nella stessa lettera a Erodoto, che trattano dei συμβ. e συμπτ.), ad ogni modo l'importanza della questione per Epicuro risulta da ciò, che nei §§ 68-73 della lettera stessa (pur così breve e succinta) la questione è trattata con maggiore ampiezza che in Lucrezio. A Epicuro preme di sfatare le platoniche idee-reali, e ha fors'anche di mira principalmente Zenone e gli stoici; poichè gli stoici chiamavano corpi anche le qualità, anche le virtù e i vizi; dicevan corpo anche il tempo. (Vedi Zeller, *Gesch. der Phil. der Griechen*, Stoiker, pag. 118 sgg. 3.ª ediz.)

Il testo di Epicuro (nei §§ 68-73) non è facile a tradurre, sia per qualche difficoltà sostanziale, sia per la forma inceppata e ingombrata da ripetizioni (un segno anche questo che Epic. vedeva qui un punto di capitale importanza). N'abbiamo una traduzione accurata e commentata in Brieger, *Epikur's Brief an Herod.*; Programm, Halle 1882. In sostanza Epicuro dice: " forme e colori e grandezze e pesi e insomma tutte quelle qualità che si predicano di ciò che è corpo e sono *coniunctae* o ai corpi tutti o ai visibili (sensibili) *e sono riconoscibili mediante il senso del corpo*, tutte queste proprietà, dunque, non sono nature esistenti per sè stesse (il che è inconcepibile), e neppure cose che non esistano in nessun modo, e neppure ulteriori essenze incorporee che si aggiungano al corpo, e neppure parti di esso. Il corpo tutto,

e nella sua totalità, e come unità, ha da esse tutte la sua natura eterna (cioè ha ciò che lo fa quello che è; la sua natura eterna, cioè indistruttibile, finchè esso è quello che è): ma non già che il corpo sia formato dall'aggruppamento di quelle proprietà, alla maniera come è formato dalle sue parti (o che si dica delle *partes minimae* o in genere di parti qualunque, minori del tutto [1]); no; e soltanto, ripeto, dalle proprietà tutte esso corpo ha la sua natura eterna. E tutte queste proprietà hanno ciascuna il loro proprio modo d'essere percepite e distinte (i diversi sensi), ma sempre come inerenti al tutto e non mai scisse da esso [non posso nè percepire nè concepir colore o grandezza se non come colore o grandezza di q. c., di un corpo]; entrano nella categoria corporea e si possono dire cose corporee solo in relazione al concetto complesso del corpo.

Questi dunque sono i *συμβεβηκότα*, i *coniuncta*. Ma ai corpi spesso capita, s'aggiunge, *accidit*, come qualità o accidente, anche qualche cosa che non li segue stabilmente o necessariamente [e potrebbero quindi mancare senza che quel dato corpo cessi di essere in tutto e per tutto quello che era. A questo punto l'Usener ha giustamente indicata una breve lacuna, dopo la quale è da conservare la lezione dei mss.]; e neppur questi s'hanno da classificare come enti invisibili o incorporei. Epperò usando noi la parola *συμπτώματα* secondo la sua comune accezione [una delle prime regole che Epic. dà al principio di questa lettera, è che bisogna usar le parole nel senso in cui sono generalmente intese. Si noti come anche Lucr. 458 ci tiene ad accennare alla giustezza della sua traduz. *eventa* con l'inciso *ut par est*] noi esprimiamo chiaramente che i *συμπτώματα* nè hanno la natura del tutto, quella che noi, concependolo come insieme, chiamiamo corpo, e neppure dei caratteri stabili (*συμβεβηκότα*, *coniuncta*) senza i quali un dato corpo non si può con-

---

[1] **Della mia traduzione** di questo inciso è resa ragione nel seguente **studio**: *Atomia*.

cepire.[1] *E sul fondamento di certe loro proprie percezioni* si può nominar ciascuno di questi *συμπτώματα*, sempre restando compreso nel concetto l'accompagnamento del corpo... a qualunque cosa vedansi essere aggiunti, mentre i *συμπτώματα* non sono q. c. di stabilmente (necessariamente) inerente al corpo. E non bisogna da ciò che è escludere questa evidenza (o intuizione), che i *συμπτώματα* non hanno nè la natura del corpo a cui *accidunt*, nè quella dei caratteri stabilmente (essenzialmente) inerenti, e neppur che sieno enti per sè; il che è inconcepibile per questi come pei *συμβεβηκότα*. Essi sono ciò che appariscono; tutti accidenti (o eventi) del corpo e non stabilmente inerenti, e non aventi per sè stessi ordine di entità: sono a quel modo, come la sensazione ci fa conoscere il particolare loro essere. „

“ Altro punto importante; considerando il tempo, non dobbiamo considerarlo come le altre cose che consideriamo in un oggetto, riferendole cioè ai tipi generici che vediamo nella nostra mente, ma dobbiamo semplicemente attenerci a quell'intuizione del *tempo* che abbiamo quando usiamo p. es. le comunissime espressioni “ un tempo lungo, un tempo breve „ [ossia: noi abbiamo in mente p. es. il tipo generico o *πρόληψις* della neve; vediamo della neve e diciamo: questa è neve, perchè vi riconosciamo p. es. il bianco e il freddo, che nella *πρόληψις* di neve troviamo come caratteri inerenti al corpo neve; similmente riconosciamo un vecchio riscontrando in esso dei caratteri, che appartengono alla nostra *πρόληψις* del vecchio, sieno questi dei *coniuncta*, come sarebbe la canizie, sieno degli *eventa*, come sarebbe la rispettabilità che lo circonda, o l'esser nonno. Questi caratteri, dunque, che stanno in

---

[1] *ὧν ἄνευ σῶμα οὐ δυνατὸν νοεῖσθαι* non vuol già dire “ senza de' quali non si può concepire un corpo in genere „, giacchè in tal caso non sarebbero *coniuncta* che grandezza, forma e peso, e non ci sarebbero comprese “ tutte quelle qualità che fanno parte della percezione sensibile d'un corpo, *ὅσα κατὰ τὴν αἴσθησιν σώματος γνωστά* „: quelle parole significano “ senza de' quali caratteri (di alcuno de' quali caratteri) un corpo non è più concepibile come quel corpo „.

προλήψεις di reali, noi non li possiamo considerare, pensare che come inerenti — come qualità fisica o eventuale — a un reale, diciamo anzi a un corpo (chè, fuor del vuoto, non c'è altri reali che corpi). Ora così non è del tempo. Il tempo non è un reale per sè, più che non sia il dolce o il bianco, più che non sia il rispetto alla vecchiaja; d' altra parte il tempo non è, come questi, qualche cosa che io non possa pensare se non come inerente a un reale; non ho bisogno, anzi non ho mezzo di trovarlo cercandolo nella πρόληψις di un reale, cioè come non concepibile che indissolubilmente avvinto a un reale; infatti quando dico: tempo lungo, tempo breve, non c'è nel mio pensiero il substrato d'alcun reale; eppure ho l'intuizione netta del tempo. A questa intuizione netta io devo restare.] Nè è da andar in cerca di espressioni migliori, ma da attenersi alle usuali; nè è da affermare intorno al tempo qualche altra cosa [nel cercar di definirlo, di nominarlo altrimenti] come se codest'altro contenga [esprima] la medesima essenza che è nella propria significazione della parola tempo, come alcuni fanno [ossia: tentando di definire il tempo coll'usare altre espressioni, si aggiunge qualche altro concetto o elemento che è estraneo alla vera natura del tempo; il tempo è quello che pensiamo quando diciamo: " tempo ", e null'altro]; ma soltanto bisogna riflettere a ciò con cui noi intrecciamo questo *quid* tutto speciale (il tempo) o con cui lo misuriamo: chè infatti non è cosa che abbia bisogno di dimostrazione, ma semplicemente d'essere avvertita, che noi ai giorni, alle notti e alle loro parti, e similmente ai fatti nostri interni, sieno passioni o stati di tranquillità, e ai movimenti e ai riposi delle cose intrecciamo (uniamo nel pensiero) un certo special σύμπτωμα, codesto particolare accidente, che concepiamo appunto in relazione a tutte queste cose, e che chiamiamo tempo. "

Dunque, come pensiamo freddo o bianco o libero o ricco (ϱυμβεβηκ. e συμπτ.) in relazione a qualche altra cosa, cioè a corpi, così pensiamo il tempo in relazione a qualche altra cosa, ma non a corpi, bensì ad accidenti, e precisamente a συμπτώματα. Infatti sappiamo da Sesto

che Epicuro chiamava il tempo *σύμπτωμα συμπτωμάτων*
adv. math. X, 219: *Ἐπίκουρος . . . τὸν χρόνον σύμπτωμ*
συμπτωμάτων εἶναι λέγει παρεπόμενον ἡμέραις τε καὶ νυξ
καὶ ὥραις καὶ πάθεσι καὶ ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ μοναῖς
πάντα γὰρ ταῦτα συμπτώματά ἐστι τισὶ συμβεβηκότα. [1] I
sostanza, con questo discorso in cui si sente lo sforzo d
sviscerar la questione (v. I studio, nota alla fine dell
prima appendice), Epicuro dice per l'appunto ciò ch
dice Lucrezio 459-463; dice — *in perfetta conformit*
col pensiero fondamentale epicureo intorno al problem
della conoscenza — che il tempo è in sè stesso precisa
mente come è nel nostro comune senso del tempo; ch
non è da cercare più in là; ed Epicuro si oppone a chiun
que creda, come gli stoici, che occorra qualche cosa di pi
solido per dare una esistenza obiettiva al tempo, com
a chi dalla stessa delimitazione epicurea del concetto d
tempo (per cui esso riesce e privato esso stesso di un
realtà propria e insieme divelto da altre realtà vere
proprie) volesse conchiudere che il tempo non ha ch
valor subiettivo, non è che una forma del nostro pen
siero: questo è un linguaggio che Epicuro (e non lu
solo) non capirebbe.

Ma importa sopratutto di ben determinare la distin
zione tra *συμβεβηκότα* e *συμπτώματα*, *coniuncta* e *eventa*
la quale è bensì, sotto un certo rispetto, espressa da Lu
crezio con chiarezza e precisione, ma pure in modo, ch
ha sviato dal vero punto essenziale. S' intende in fatt
generalmente che *coniuncta* o *συμβεβηκότα* sieno i carat
teri essenziali, come sarebbe il calore nel fuoco, il fredd
nella neve, e sieno invece *eventa* o *συμπτώματα* cert
caratteri, anche fisici, ma non necessari, come sarebb
un determinato colore o una determinata forma in cos
che possono essere di diverso colore o di diversa forma

---

[1] Questo *συμβεβηκότα* è qui usato da Sesto non già come ter
mine tecnico, contrapposto di *συμπτώματα*, ma semplicemente com
participio di *συμβαίνω*; notti, giorni, mozioni, riposi, passioni, ecc
sono *συμπτώματα*, *eventa*, i quali non sono se non in quanto *acci*
dunt (*συμβαίνονται, συμπίπτουσι*) *τισί*.

È per questo che il Munro nega addirittura che Epicuro, nell'usar le due parole συμβ. συμπτ., le tenga distinte come due termini di significato preciso e diverso; ma il vero è che, se all'infuori di Epicuro le due parole, come sono per sè stesse quasi sinonime, così sono spesso adoperate senza distinzione, anche da chi espone la dottrina stessa di Epicuro (p. es. il Munro cita Sext. adv. math. X, 221 τούτων τῶν συμβεβηκότων τὰ μέν ἐστιν ἀχώριστα τῶν οἷς συμβέβηκεν, τὰ δὲ χωρίζεσθαι τούτων πέφυκεν), Epicuro però, fondandosi sulla leggera differenza *quae conveniunt* (anzi *convenerunt*) e *quae accidunt*, ha avuto la intenzione di distinguere; nè si capirebbe altrimenti come Lucrezio venisse a foggiare i suoi due felicissimi termini tecnici, *coniuncta* ed *eventa*. Oppone il Munro che Epic. al § 67 chiama συμπτώματα dell' anima ποιεῖν e πάσχειν, che sono, dice egli, indubbiamente *coniuncta* dell'anima. Vedremo che non sono, e che il Munro, non ha esattamente afferrato il senso di *coniuncta;* come non l'ha afferrato il Natorp, quando, per giustificare Epicuro in faccia al Munro, dice che l'intima attitudine a ποιεῖν e a πάσχειν è certamente un *coniunctum*, ma gli effettivi volta a volta ποιεῖν e πάσχειν sono *eventa* dell'anima.

Anche il Brieger (l. c. p. 7) non accetta l'opinione del Munro, e crede alla corrispondenza di συμβεβηκότα a *coniuncta* e di συμπτώματα a *eventa;* ma trova contraddittorio, e attribuisce a sbadataggine di Epicuro, che esso metta tra i συμβεβηκότα anche i colori e le altre qualità sensibili, che secondo Epicuro stesso non sono συμφυῆ τοῖς σώμασι; e infatti, e gli atomi non hanno colore, e gli stessi corpi visibili, quando non c'è luce, secondo Epicuro non *hanno* colore (cfr. Lucr. II, 795 sgg.). Risponde il Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum, pag. 228 sgg.) ricordando il concetto epicureo (attestato da Sesto) della φύσις e δύναμις che è nelle cose, col senso che queste (le cose) hanno la natura o forza di far qualche cosa, senza che perciò questa forza sia sempre in atto: sotto certe condizioni essa è in atto necessariamente; e in questo senso il colore è un συμβεβηκός dei composti visibili. Si potrebbe obiettare al Na-

torp, che allora non vale più la sua risposta al Munro or ora citata; a questa stregua Epicuro avrebbe dovuto chiamare ποιεῖν e πάσχειν dei συμβεβηκότα dell'anima. Dall'osservazione del Natorp sarebbe piuttosto da inferire che in casi siffatti si comprende, senza infedeltà alla distinzione fondamentale, uno scambio tra συμβ. e συμπτ., tra *coniunctum* e *eventum*. Il Natorp (stando alla interpretazione sua e degli altri della diversità tra *coniuncta* e *eventa*) avrebbe invece potuto dire che qui Epicuro distingue, dai corpi in genere, la classe dei composti sensibili, e dice che per essi l'avere le qualità sensibili è un carattere essenziale, senza di che non sarebbero quello che sono; e che secondo i vari modi di lor composizione, può variare la loro manifestazione sensibile; per esempio alla composizione dell'ὁρατόν occorre un afflusso di atomi lucigeni (v. Lucr. II, 795 sgg.); senz'essi non esiste il composto ὁρατόν; ma dato l'ὁρατόν, effettivamente un compagno inscindibile è il colore; non c'è visione possibile senza colore.

Senonchè la questione è mal posta, e il pensiero di Epicuro non è quello sottinteso dal Munro, dal Natorp, dal Brieger. Noto due cose: anzitutto, se *coniunctum* è ciò che è essenziale a costituir una cosa, e *eventum* ciò che (a detta nostra) non è essenziale, i due termini non hanno che un valor relativo, e di categoria logica; il colore sarà un *coniunctum* dei visibili, ma un *eventum* del corpo; *servitium* sarà un *eventum* dell'uomo, ma un *coniunctum* dello schiavo. È una teoria logica, di quelle che non sono nel gusto di Epicuro; siamo in sostanza nel campo della gerarchia delle idee, fondata sulla inversa proporzione di estensione e comprensione. In secondo luogo, vedo che Lucrezio dà sei esempi di *eventa*, (schiavitù, povertà, ricchezza, libertà, guerra, concordia) nessun dei quali accenna a qualità delle cose in sè, pur non indispensabili all'essere delle cose stesse — come sarebbe per l'uomo l'esser negro o bianco, di alta o bassa statura, ecc. — ma tutti accennano a rapporti con altri o altro; e gli esempi di Lucrezio devono essere, poco su poco giù, quelli che ha trovati nel suo fonte epicureo. A me par dunque che Epicuro, stando come suole sul

puro terreno fisico, e combattendo coloro che, maneggiando formole logiche e dialettiche, creavano delle entità che non sono tali, dica: bisogna ben distinguere nei corpi quelle loro qualità e proprietà ond'è costituito *tutto* il loro essere corporeo, da quelle altre attribuzioni che son conseguenza di eventi che loro capitano. Le prime fanno tutte essenzialmente parte del loro essere come corpi, le seconde no. A costituire il corpo Socrate c'entra anche la sua precisa statura, il colore della sua pelle; ma che egli sia ricco o povero, libero o schiavo, ciò non muta nulla nel corpo Socrate; mutate in Socrate il color della pelle o la statura, e avrete un altro corpo, non più quello di prima, non più l'*αἴδιον* di prima, ma un altro *αἴδιον*, perchè, come dice ripetutamente Lucrezio, *quodcumque suis mutatum finibus exit Continuo hoc mors est illius quod fuit ante*, vale a dire: in un determinato complesso corporeo qualunque mutazione avvenga, e per quanto lieve, non si ha più il complesso corporeo di prima, ma un altro. La foglia verde di estate e ingiallita d'autunno non è il medesimo complesso corporeo, e diverso è l'*αἴδιον* dell'una e dell'altra; il corpo visibile non ha colore nella perfetta oscurità, perchè gli manca quella particolar combinazione atomica superficiale che costituisce il colore, e a formar la quale è necessario l'intervento della luce; e il colore è quindi un *coniunctum* dei visibili, perchè quando non son visibili non sono più in tutto i medesimi complessi corporei di quando sono visibili. *Coniuncta*, dunque, sono tutte le qualità o proprietà fisiche inerenti a una cosa reale qualunque; [1] *eventa*, invece, possono an-

[1] Epicuro non parla che di quei caratteri o predicati semplici, che tutt' insieme concorrono a costituire la natura particolare di un corpo, ma non (s'è visto sopra) come suoi componenti materiali; quindi parla di calore, colore, grandezza, peso, forma, sapore, odore, risonanza. Noi però, tra *quae cluent*, p. es., d'un uomo, potremmo contare anche l'essere barbuto o sbarbato, capelluto o calvo e simili; come parliamo d'un'acqua torbida e simili. In questi casi si tratta di parti materiali aggiunte o levate; pure anche in questi casi sta la distinzione tra *coniuncta* e *eventa* come è spiegata qui; e d'una data persona sarà un *coniunctum* tanto la testa come la barba, per quanto il *discidium* in un caso sia ben diversamente *permitiale* che nell'altro; ma è in ambo i casi *permitiale* rispetto a quel dato e preciso complesso corporeo.

ch'essi esser considerati come qualità o proprietà o caratteristiche di cose o persone, anzi non si possono concepire che in relazione a cose o persone e ad esse inerenti, ma sono estranei alla propria corporeità di esse; non sono, cioè, loro componenti materiali, bensì componenti del loro modo di essere. Intesa così la cosa, e leggendo il testo di Epicuro, non trovo nulla che contrasti; anzi, così mi spiego perchè al principio usi il plurale " forme, pesi, grandezze, colori e tutte le altre qualità che si predicano del corpo — cioè come proprie del corpo, in quanto è corpo — sia dei corpi tutti, sia dei sensibili, ecc. „; e l'*ἀΐδιον παρακολουθοῦν* è l'immutabilmente inerente a un corpo, perchè sia, e fin che resta, quel corpo che è; ed è a questa interpretazione, e a questa sola, dei *συμβεβηκότα* o *coniuncta*, che risponde esattamente l'espressione di Epicuro: *ὅσα κατὰ τῆν αἴσθησιν σώματος γνωστά.* Così, ancora, mi spiego meglio perchè Epicuro parli distintamente delle *ἐπιβολαί* colle quali percepiamo i *coniuncta*, e di quelle colle quali percepiamo gli *eventa:* infatti non è la stessa specie di *ἐπιβολαί* che mi apprende le qualità fisiche d'un uomo, e quella che m'apprende s'egli è ricco, libero, ecc.;[1] apprendo le prime per diretta percezione sensibile; apprendo gli *eventa* per inferenza da percezioni sensibili. In un vecchio sono *coniuncta* la canizie, la rugosità, la curvatura della persona; invece la vecchiaja — ossia il fatto ch'egli è nato da molti anni — è un *eventum* che inferisco da quei *coniuncta*: epperò sempre mediante la sensazione; epperò non urta contro la data spiegazione, che Epicuro finisca di parlar dei *συμπτώματα* (§ 71 fin.) dicendo che non sono *ἀΐδιον παρακολουθοῦντα* (ai corpi) *οὐδ'αὖ φύσεως καθ'ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ'ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται;* " si scorgono, non come inerenti inscindibilmente alla natura corporea, nè come aventi un ordine di lor propria

[1] Abbiamo visto sopra che Epicuro, parlando dei *συμβεβηκ.*, ha detto che hanno loro propri modi d'esser percepiti (*ἐπιβολαί*), e poi, parlando dei *συμπτ.*, dice ancora che si conoscono sul fondamento di particolari loro percezioni. — Intorno alla *ἐπιβολή* vedi più avanti lo studio; *Animi iniectus* o *'Επιβολὴ τῆς διανοίας.*

natura, ma essenti a quel modo come la sensazione stessa fa risultare il loro essere particolare „; la ἐπιβολή in questo caso non è direttamente la sensazione, ma la inferenza dalla sensazione.

Similmente, ora è chiaro perchè i colori sono *συμβεβηκότα* ossia *coniuncta* (dei corpi) e *ποιεῖν* e *πάσχειν* siano *συμπτώματα* ossia *eventa* (dell'anima). Così si comprende meglio tutta la proprietà della parola *eventa* scelta da Lucrezio per tradurre *συμπτώματα*. Così anche appare più manifesta la affinità tra gli *eventa* e il tempo, e il perchè si tratti di questo in connessione con quelli: hanno in comune che non partecipano intrinsecamente della corporeità materiale delle cose; hanno di diverso che gli *eventa* non si concepiscono se non in relazione a un reale, a un corpo, il tempo invece si concepisce in relazione agli *eventa* (che relazione avrebbe il tempo col colore, se il colore fosse un *eventum?*); e ancora è chiaro perchè, sebbene nulla sia più inscindibile del tempo dagli *eventa*, pure Epicuro chiamava il tempo non già *συμβεβηκὸς συμπτωμάτων*, ma *σύμπτωμα συμπτωμάτων*. Anzitutto, il tempo non ha nulla di corporeo (mentre i *coniuncta* sono, come qualità, corporei), e non è per sensibilità corporea che l'apprendo; poi, nel concetto di un *eventum*, come ricchezza o libertà, non entra come elemento costitutivo il tempo, sebbene ne sia un concomitante necessario; il tempo è un *eventum eventis coniunctum*. Così anche si spiega perchè Epic. al § 50, dice che noi mediante gli *εἴδωλα* percepiamo la *μορφή* e, in genere, i *συμβεβηκότα* degli *στερέμνια*, e tace dei *συμπτώματα*.

È il modo come Lucrezio definisce *coniuncta* ed *eventa* (454 sgg.), e i suoi esempi di *coniuncta* che hanno sviato dalla esatta intelligenza della dottrina epicurea; benchè non si possa dire ch'egli la svisi: basta, ripeto, ricordare il *quodcumque suis mutatum finibus exit Continuo hoc mors est illius quod fuit ante*, per intendere che qualunque dei caratteri fisici d'una cosa *non potis est seiungi sine permitiali discidio*.

Un' ultima osservazione. Tra gli esempi di *coniuncta* Lucr. ci dà, nel verso 454, *tactus corporibus cunctis, in-*

tactus inani. Il Lachmann dichiara spurio questo verso, per una ragione filologica: perchè considera impossibile in latino un sostantivo *intactus;* e il Bernays e il Munro hanno accettata la sentenza. Invece il Brieger, con altri, tiene il verso per lucreziano. I primi potrebbero invocare in loro appoggio il brano di Epicuro, qui sopra tradotto e commentato, nel quale non si parla di *συμβεβηκότα* e non si definiscono che in relazione a corpi.

Pure, io sto decisamente col Brieger per la genuinità del verso. Nel suo brevissimo sommario Epicuro ha trascurato di parlare dell'unico reale non corporeo (come per brevità ha omesso in genere di dare esempi); se avesse parlato del vuoto, in ordine a questa questione, non poteva non trovare nell' *intactus* o *εἶξις* il *coniunctum*, l' *αἴδιον συνακολουθοῦν* dell' *inane*, un suo costituente essenziale, un elemento essenziale della *πρόληψις* dell'*inane* (mentre invece nella *πρόληψις*, per esempio, di *ricchezza* il *tempo* non c'entra). D'un interpolatore capace di foggiare un verso di forma lucreziana e di pensiero epicureo come questo, non c'è traccia. In Lucrezio stesso, del resto, si può dire che il *coniunctum* dell' *inàne* è preannunziato da *his* DUABUS *rebus*.

E del pari a ragione il Brieger legge il verso precedente con tre dativi: *pondus uti saxis, color ignist, liquor aquai* (anzichè *saxist* e *ignis*; mss. *saxis ignis*), malgrado l'insolito dativo *aquai;* e molto bene fa osservare che la costruzione di *coniuncta* col dativo è, si può dire, imposta da 449 sg.

> Nam quae cumque cluent aut his coniuncta duabus
> rebus ea invenies aut harum eventa videbis.

I quali versi, tradotti alla lettera, dicono: " tutte le cose che si predicano, o sono congiunte (inerenti) a queste due cose (materia e vuoto), o sono loro avvenimenti "; dicono cioè precisamente ciò che dice questa lunga nostra Nota.

IV.

A T O M I A.

A I, 503-634.

CAPO I.

SIMPLICITAS (a 503-598).

I. — In 503-634 abbiamo dodici argomentazioni intese a provare la *soliditas* (assoluta compattezza) la *aeternitas* e la *simplicitas* (= indivisibilità) dei *corpora prima*. Osserviamo prima in complesso 503-598, che hanno molto occupato i critici, sopratutto posteriori alle edizioni di Lachmann e Bernays. Basta una prima lettura per far sentire che certi argomenti sono più o meno affini a certi altri, e basta un po' d'attenzione per far sentire della sconnessione in qualche punto; ma nè le affinità, nè le sconnessioni sono molto chiare e precise; e quindi si son fatte da alcuni proposte di atetesi, da tutti (salvo il Munro imperturbato) molte e molto varie proposte di trasposizioni (Bockemüller, Christ, Sauppe, Gneisse, Polle, Stürenberg, Hörschelmann, Kannengiesser, Susemihl e Brieger, Tohte; vedi in particolar modo Susemihl nel Philologus, 44, pag. 66 sgg. e del Tohte la Dissertazione " Lucretius, I, vv. 483-598 „ Progr. des Gymn. zu Wilhelmshaven, 1889). Riferirle e discuterle mi condurrebbe troppo in lungo; dirò dunque senz'altro come intendo io, dissentendo un po' da tutti, il procedimento del discorso.

Le prime tre prove: 503-510, 511-519, 520-539, sono evidentemente affini tra loro; anzi non sono che tre varianti o aspetti di una sola prova, fondata sui concetti

stessi di materia e vuoto che a vicenda si escludono. Dove c'è vuoto non ci può esser materia; dove c'è materia non ci può esser vuoto; sicchè questi due — una volta provata, come s'è provata prima, la loro esistenza — non possono che alternare, intramezzandosi a vicenda; e nelle mescolanze di vuoto e materia, quali sono le cose tutte del mondo sensibile, se si va sceverando, s' arriva alla fine a dei puri vuoti e a dei corpi puri; è assurdo supporre una mescolanza di materia e vuoto all'infinito, perchè verrebbesi a dire che in un medesimo punto esistono insieme vuoto e materia. Dunque esistono dei corpi che sono assolutamente solidi e compatti, senza alcuna mescolanza di vuoto. A questa dimostrazione della *soliditas* degli atomi il poeta, secondo la promessa fatta v. 500, *expediemus esse ea quae solido atque aeterno corpore constent*, annette anche la prova della *aeternitas*. Ma qui cominciano i guai. La prima delle tre prove, e varianti, ora dette, cioè 503-510, non tocca dell'eternità. La seconda 511 sgg. afferma l'eternità nella chiusa formale 518 sgg. oltrepassante la solidità: *materies igitur, solido quae corpore constat, esse aeterna potest, cum cetera dissoluantur*. Questa chiusa, lasciata lì isolata, cioè senza una parola di prova, riesce precoce. È ben vero che al lettore è già famigliare il concetto di materia prima eterna per le precedenti dimostrazioni *nil ex nilo* e *nil in nilum*; e particolarmente in 220 sgg. domina il concetto che distruzione è disgregazione di parti, e implicitamente, quindi, che la distruzione s' arresta dove una siffatta disgregazione non è più possibile (cioè non più parti scindibili, cioè *soliditas*); ma la precisa dimostrazione che *soliditas* e *aeternitas* sono termini correlativi (per la materia) non s' è avuta ancora. Ma vediamo avanti. La 3.ª prova, 520 sgg., ha pure come appendice (528 sgg.) la inferenza della eternità, perchè ciò che è solido non può *retexi*; e qui Lucr. aggiunge (531) " come poco su ho dimostrato „, mentre, s'è detto ora, nell'ordine tradizionale del testo questa dimostrazione prima non c'è: viene bensì subito qui, con 532 e sgg. È seducente la proposta di Kannengiesser e Tohte di trasportar 532-539

tra 519 e 520; così parrebbe tutto accomodato; chè la eternità affermata in 519 sarebbe subito seguita dalla sua dimostrazione, e 531 si riferirebbe molto naturalmente a 532 sgg. Ma la terza prova 520 sgg. riesce per tal modo violentemente staccata dalla naturale compagnia delle due prime prove; e tutte le ragioni addotte dal Tohte per provare che questa 3.ª prova è stata aggiunta posteriormente dal poeta, coll'intenzione di sostituirla alla 2.ª 511 sgg., non persuadono. Egli trova parecchie inesattezze di espressione in questa 2.ª prova, e in esse la ragione che avrebbe indotto Lucrezio a sostituire ad essa 520 sgg. [1] Ma quelle inesattezze, se fosser davvero tali e così gravi come vuole il Tohte, dovrebbero condurre alla conclusione che quei versi non li ha scritti Lucrezio; e non è poi ammissibile che Lucrezio sopprimesse questa argomentazione, che è particolarmente efficace sulla fantasia. Più leggo 518-519, e più mi persuado, col Gneisse, che non possono star qui come chiusa di 511-517. Il Gneisse li elimina come interpolati: io li credo lucreziani, e ci vedo una semplice variante di 538-539; o forse sono ruderi d'un'altra prova, o aggiunta in margine da Lucrezio, o invece più antica, e soppressa. L'espressione *cum cetera dissoluantur* par proprio che non si possa riferire che a cosa già dimostrata, e non a cosa che si sta per dimostrare.

[1] Ecco le sottigliezze del Tohte (citata dissert. pag. 12 sgg.). Anzitutto, dice, non si può dire che nelle *res* che noi vediamo (od anche in quelle già composte di atomi, ma non arrivanti ancora alla visibilità) la materia circondi e rinchiuda *(cohibeat)* del vuoto, perchè in un corpo anche duro e denso, secondo il concetto atomico epicureo, la materia non è punto continua; non ci sono due atomi che si tocchino, ma tutti, come isole d'un arcipelago, son circondati di vuoto, il quale sì è continuo, e per via dei pori è continuo anche col vuoto esteriore al corpo complesso. Ma, si può rispondere, Lucrezio parla come noi parleremmo d'un piazzale cinto di alberi, come parleremmo di un mare rinchiuso in un arcipelago, e potremmo determinare certi tratti di esso, come circondati da isole. E Lucrezio poteva parlar così, perchè la chiusura più o meno completa non importa proprio nulla nell'argomento; si tratta solo di ciò, che dove una porzioncina di vuoto ha intorno a sè degli atomi, il posto occupato da codesti atomi, separanti in certi punti quell'interno vuoto da altri vuoti, non può essere occupato da vuoto. Come s'è detto, questo argo-

Quanto a 531, *id quod iam supra tibi paulo ostendimus ante*, sarebbe comodo se non ci fosse; e parecchi lo considerano interpolato, in quanto è ripetizione di 429 con *supra* in luogo di *supera*. Non è impossibile, a rigore un riferimento a 220 sgg., sebbene un po' lontani; potrebbe anche riferirsi a quella tal prova di cui ci resterebbe 518-519. Ad ogni modo, poichè è contradditorio che Lucrezio, riferendosi a una dimostrazione già data ridia *senz' altro* questa dimostrazione, credo anche 531 un residuo, rimasto in seguito a un certo rimaneggiamento, e disturbante la continuità di 530 con 532. Il poeta s' era proposto di trattare della solidità ed eternità *paucis versibus* (499); e forse dapprima s' era contentato di due prove per la *soliditas* e due per la *aeternitas;* ad ogni modo ora rispondono alla promessa cinque prove, tre per la solidità (503-527) e due per l' eternità (528 sgg. + 540 sgg.); delle quali ultime la prima dipendente, la seconda indipendente dal concetto di solidità.

II. — Ma questa seconda prova dell'eternità (540 sgg.), che io ho aggruppato colle precedenti, vuol essere considerata particolarmente. Generalmente, e secondo il testo tradizionale, si comprendono in essa tutti i versi

---

mento non è che il primo argomento, in veste meno astratta. — Il Tohte trova poi scorretto l'uso, qui, della parola *materies*, perchè questo nome (al pari di *primordia [ordia prima]*, *corpora genitalia*, *semina*) è denominazione della materia in quanto è formatrice, *mater*, delle cose; e qui, dove si tratta di determinare l'atomo in sè stesso e come opposto al vuoto, era più esatto usare (e Lucrezio nel restante usa) *corpus*, *corpora prima*, *corpora solida*, non avendo il poeta adottato il grecismo *atomus*. Ma, pure ammettendo codesta eccezione alla rigorosa terminologia, la eccezione è giustificata, oltrechè dall' essere affatto innocua, da ciò, che la forma dell'argomento si fonda sul concetto d'un corpo concreto, dove la materia, oltre essere *corpus*, è anche *materies*, tanto che la nomina anche nella sua complessione (516 sgg.) *materiai concilium:* e poteva ben dire *corpus* invece di *materies;* ma *corporis concilium* o *corporum concilium* Lucrezio non usa. — Infine, il Tohte trova infelice anche l' espressione *inane rerum;* mentre, dopo i versi che precedono, è espressione breve e chiarissima.

540-550.[1] Ma gli ultimi tre versi fanno intoppo. Bockemüller li trasporta dopo 564. Il Gneisse, trovando vizioso che prima si derivi dalla solidità la eternità e ora dalla eternità la solidità, elimina 548-550 come interpolati; ma la critica a rigore non sarebbe esatta, chè ora qui la eternità è provata con un argomento suo proprio, indipendente dalla solidità; nulla vieta che, provato *A* e deduttone *B*, si provi poi anche *B* per sè stesso e se ne deduca *A*. Il vero è che qui non si dimostra già la solidità colla eternità, ma semplicemente *si affermerebbe*, data l'eternità, la *solida simplicitas;* e sottintendere, come vuole il Tohte, come parte integrante del ragionamento il risultato di 528 539 pare un esigere troppo dal lettore, e distrugge il carattere indipendente della dimostrazione. Anche considerare i tre versi come conclusione generale di tutto il gruppo di prove non andrebbe, perchè l' accenno al *servari per aevom ad res reparandas* non ha relazione colle prime prove. [2]

---

[1] 540 Praeterea nisi materies aeterna fuisset,
antehac ad nilum penitus res quaeque redissent.
de niloque renata forent quaecumque videmus.
at quoniam supra docui nil posse creari
de nilo neque quod genitumst ad nil revocari,
445 esse immortali primordia corpore debent,
dissolui quo quaeque supremo tempore possint,
materies ut subpeditet rebus reparandis.
548 sunt igitur solida primordia simplicitate,
nec ratione queunt alia servata per aevom
550 ex infinito iam tempore res reparare.

[2] Il Woltjer e altri trovano in 540-547, un circolo vizioso, perchè, sopra, Lucrezio ha provato *nihil ex nihilo* con ciò che *primordia rerum sunt aeterna*, ed ora qui prova l'eternità col *nihil ex nihilo*. Ma non è così. Lucrezio non ha provato, sopra, il principio *nihil ex nihilo* dalla eternità della materia, che sarebbe stato un *idem per idem;* bensì tutte le sue prove del *nihil ex nihilo* (159-214) si assommano in questa: che le leggi, i limiti di forma, di tempo e di misura, onde è dominata la generazione delle cose, provano che questa generazione avviene con una materia preesistente Ora qui ha bene il diritto di aggiungere: ma questa materia preesistente deve essere eterna, perchè altrimenti nell'eterno tempo trascorso sarebbe perita, e quindi le cose attuali sarebbero generate dal nulla, il che ho dimostrato impossibile. Piuttosto il nostro argomento ha affinità, anzi è sostanzialmente identico, con 225-237; un argomento, si badi, non già della dimostrazione *nil*

Ma io credo che i tre versi non appartengono alla prova 540-547, e metto una lacuna tra 547 e 548. La ragione risulterà dall'esame del gruppo seguente di prove, 551-598. Anzitutto è da avvertire che parecchi critici, p. es. Susemihl, Tohte, fanno cominciare il secondo gruppo già colla prova 540 sgg., di cui s'è ora parlato. E la ragione si vede. Questa prova 540 sgg. ha di comune colle quattto seguenti, che si fonda su l'attuale esistenza e attuale rinnovarsi delle cose, che non sarebbe spiegabile senza *primordia* aventi i caratteri che qui si voglion dimostrare;[1] le precedenti, fino a 539, sono invece indi-

---

ex nilo, ma dell'altra: *nil in nilum*. Tutte e due (225 sgg. 540 sgg.) si fondano sul già dimostrato *nil ex nilo*, e sulla continua rigenerazione delle cose, ma hanno un intento alquanto diverso; là si dice: se le cose perite sono andate nel nulla, cioè è perita anche la loro materia, la generazione delle cose nuove si farebbe dal nulla; dunque quella materia non è perita. Qui si dice: la materia onde si fanno le cose nuove è eterna; altrimenti sarebbe perita nell'eterno tempo trascorso, e le cose sarebbero rinate dal nulla. — Il Tohte (l. c. pag. 17) dà un'altra giustificazione di Lucrezio. Egli (comprendendo in questo argomento anche 548-550) dice: Finora *corpora solida* (ossia atomi) e *primordia* non erano senz'altro una cosa sola; il ragionamento di Lucrezio qui è: i *primordia*, come è già dimostrato 215 sgg., sono *aeterna;* ora, soltanto *corpora solida* (atomi) possono essere *aeterna;* dunque i *primordia* sono *corpora solida* (atomi). Ma, anche concessa l'appartenenza degli ultimi tre versi, dove è il termine medio " *soltanto* i corpi solidi (atomi) sono eterni? „ può esser così completamente sottinteso? Tanto più che nell'argomento precedente è dimostrato *solida corpora esse aeterna*, non precisamente *solida tantum corpora esse aeterna*. Il " soltanto „ c'è, se si vuole, in 519 *(cum cetera dissoluantur);* ma lì è una semplice affermazione incidentale. Può sembrare che " soltanto *solida* sono *aeterna* „ sia espresso da (549 sg.) *nec ratione alia queunt ex infinito tempore res reparare;* ma qui è la possibilità del sempre *reparare*, che è fatto dipendere dalla *solida simplicitas*, non l'eternità dell'atomo stesso; e si parla (come or vedremo) contro chi, *pure ammettendo eterni* gli elementi primi, non dà loro la *solida simplicitas*, ossia li fa divisibili all'infinito, e con tutto ciò li vuol capaci di *res reparare*.

[1] Ma non è però vero, come dicono alcuni, che la sostanza della prova 540 sgg. sia " la disgregazione sempre continuata nel tempo infinito avrebbe ridotto le cose al nulla „, e quindi sia come quella di 351 sgg. 577 sgg. In 540 sgg. non c'è alcun accenno al *modo* di distruzione delle cose; è detto solo che se la materia non fosse eterna, *dato il trascorso tempo infinito*, a quest'ora sarebbe perita, e quindi sarebbe dal nulla ciò che ora esiste. Del resto neppure in 551 sgg. e 577 è detto che l'effetto d'una divisione continuata all'infinito sia la riduzione al nulla.

pendenti, e starebbero anche senza l'attuale esistenza delle cose mondane colle loro leggi e forme specifiche. Il Tohte, anzi, si sprofonda nell'esame di questo rapporto tra i due gruppi, e sostiene che il primo gruppo (fino a 539), come fondato soltanto sulla *ratio*, secondo la canonica epicurea non ha valore per sè solo, e non riesce che a fondare una " ipotesi senza valore ", se non viene poi il complemento delle prove che hanno fondamento sperimentale, nell'esistenza delle cose mondane; e che Lucrezio stesso vuol essere inteso in questo senso. Tutto ciò a me non par vero, nè fondato sopra una retta intelligenza del principio logico epicureo. Epicuro, è vero, non dà valore che a ragionamenti che abbiano per base un fatto; ma in questo rispetto gli argomenti del primo gruppo sono nella stessa condizione del secondo gruppo; i primi posano sul fatto antecedentemente stabilito della esistenza di corpo e vuoto: i secondi sul fatto della esistenza attuale delle cose; diverso è il fatto, ma non diverso il carattere logico delle prove. E quanto a Lucrezio, è evidente che in 538 sgg. *si solida ac sine inani corpora prima sunt, ita uti docui*, la forma ipotetica non è che forma, e con *ita uti docui* si afferma di aver data una dimostrazione completa, non soggetta ad alcuna riserva.

Ciò che distingue il primo gruppo di prove dal secondo non è già la forma della dimostrazione, ma l'oggetto, la cosa da dimostrare; e si erra, a mio avviso, nel sottintendere che nel secondo gruppo si continui a dimostrare l'eternità e la solidità dei *primordia*. Nei quattro argomenti 551 sgg. 565 sgg. 577 sgg. 584 sgg. non si parla punto di eternità; anzi, se ben si guarda, essa vi è sottintesa ed ammessa; e si può dire lo stesso della solidità, intesa nel senso, dimostrato nel primo gruppo, di materia continua, pura, senza mescolanza di vuoto. (E questo vale anche per 565 sgg. intorno a cui è da vedere più avanti.) Ciò che ora si dimostra è la *simplicitas*, la indivisibilità. È ben vero che per Epicuro *simplicitas*, *aeternitas*, *soliditas* della materia sono la stessa cosa; ma non così per altri, p. es. per Anassagora, il quale ammetteva la eternità dei *primordia*, ed anche la solidità (giacchè non

è detto che predicando la divisibilità all'infinito intendesse una mescolanza all'infinito di materia e vuoto; chè anzi negava, come dice anche Lucr. 843, *esse in rebus inane*); ma ciò non ostante diceva i *primordia* divisibili in parti, e queste divisibili alla lor volta, e così via senza limite; divisibili, s'intende, ed effettivamente dividentisi nella vita della natura. Lucrezio, dunque, dopo avere *paucis versibus* (cioè fino a 547) esaurita la dimostrazione diretta, promessa 499 sg., sente il bisogno di combattere una classe di avversari, che, pure ammettendo l'eternità e solidità dei *primordia*, non concepivano questa solidità in istretta connessione, anzi fusione, col concetto di un necessario *minimum* irreducibile di materia. È contro questi avversari che ora combatte Lucrezio, mettendo ben in chiaro, più che prima non fosse avvenuto, l'atomia come necessariamente inerente alla solidità assoluta. In sostanza, quegli avversari potevan dire: sta bene; gli elementi materiali sono eterni e solidi; ma la vostra argomentazione 532 sgg. prova che nel campo del sensibile c'è sempre divisione possibile e sempre mescolanza di vuoto; non prova che nel campo dell' ἄδηλον non possa esserci divisione anche senza vuoto. E Lucrezio risponde, dapprima (secondo il testo che abbiamo), colle argomentazioni 551-598, che la supposizione contraddice per vari rispetti ai dati dell'esperienza; e poichè gli avversari avrebbero potuto insistere, negando, p. es., esser provato che anche nel campo dell'ἄδηλον il processo distruttivo sia più rapido del costruttivo, e potersi quindi ricomporre sempre complessi elementari simili ai disgregati e atti alla riproduzione delle medesime forme specifiche; perciò Lucrezio colle prove ulteriori 609 sgg. affronta direttamente la teoria della divisibilità all'infinito, mostrandola in sè stessa contradditoria, e facendo insieme un nuovo passo nella determinazione del concetto di atomo, colla teoria delle *partes minimae* (vedi Capo seguente).

Ciò posto, è chiaro che Lucrezio non poteva passare dalla parte dimostrativa alla parte polemica, senza annunciare in qualche modo questa seconda parte. Di più, chi non è colpito, arrivando al v. 551, della improvvisa

introduzione d'una nuova terminologia — *non esse finem rebus frangendis* — accennante a una determinata dottrina, senza un cenno di collegamento colla terminologia finora usata? Mi par quindi inevitabile ammettere una lacuna tra il primo gruppo di prove e il successivo. Nè d'altra parte la prima prova del secondo gruppo poteva cominciare con un *denique* (551). Consideriamo ora i tre versi 548-550: per la prima volta vi compare la *simplicitas* accompagnata alla solidità; e di qui in avanti non più *soliditas*, ma ripetutamente *solida* o *aeterna simplicitas*, 574, 609, 612 (salvo che all'ultimo, al verso 627, dopo ben ribadito *soliditas* = *simplicitas*, richiamandosi il punto di partenza di tutta la trattazione, 500, si tornano a chiamare i primi corpi *solida et aeterna*). Evidentemente non può trattarsi di caso e di semplice varietà d'espressione. E che cosa dicono i tre versi 548-550? "Senza la *solida simplicitas* i *primordia* non possono conservarsi eterni e così *res reparare*"; dunque si risponde a chi crede che anche senza la *solida simplicitas* possano durare eterni e *res reparare;* dunque sono la conclusione d'un argomento che già appartiene alla confutazione di Anassagora, e la lacuna cade quindi tra 547 e 548, e conteneva, oltre l'annunzio della dottrina da combattere, anche un argomento, uno per lo meno, del quale non c'è rimasta che la chiusa.[1]

Dopo ciò la questione come sieno da disporre le quattro prove 551 sgg. 565 sgg. 584 sgg., questione molto discussa dai critici all'intento di rintracciare il filo dei pensieri di Lucrezio, non ha più che importanza secondaria, in ordine a questo intento. Tuttavia osserviamo: le prove 551-564 e 577-583 hanno una evidente analogia intrinseca e anche formale: 551 *denique si nullam finem natura parasset frangendis rebus*...; 577 *porro si nullast frangendis reddita finis corporibus*...; quindi la giusta proposta di riunirle; il che alcuni vogliono col premettere 577 sgg. a 551 sgg., e così fa appunto il Brieger nella sua recentissima edizione; ma hanno, credo,

[1] Vedi Appendice I.

ragione quelli che difendono la precedenza del § 551 sgg., che è presupposto da 577 sgg. Infatti, è dopo che s'è detto: “ colla divisibilità all'infinito, il processo dissolutivo avendo il di sopra, la materia sarebbe stata ridotta a tali termini da non poter più servire alla ricostruzion delle cose „; dico, è dopo detto ciò, che può nascere il pensiero “ pure una parte potrebbe finora essere sfuggita ai colpi sminuzzanti, ed essere ancora disponibile per la creazione delle cose „, e quindi la risposta: “ ciò non è possibile per l'eternità del tempo trascorso „. E *quaeque* 578, giustamente difeso e spiegato dal Brieger, (Jahrb. 1875, pag. 615) è assai più chiaro con *generatim*, 563, poco avanti. Mi par probabile poi che 577 sgg. sia una aggiunta, più o meno posteriore, scritta in margine (in forma provvisoria) a complemento appunto di 551 sgg.; me n'è indizio la brevità e il mancar della formula di conclusione; e di più, se questa prova fosse stata scritta contemporaneamente alla prova 551 sgg., il poeta non avrebbe mancato di fare avvertire il rapporto tra le due.

III. — Ma questa argomentazione 551-564 merita d'esser considerata e chiarita in sè stessa. Lucrezio dice: “ Se gli elementi materiali fossero divisibili all'infinito, esposti nell'infinito tempo trascorso ai continui colpi e *fratture*, si sarebbero ridotti a tal minutezza, che nessun essere potrebbe più, cominciando dal momento della concezione, arrivare dentro un determinato periodo di tempo al suo completo sviluppo. E perchè? perchè noi vediamo che sempre le cose si disfanno in un tempo molto più breve di quello che impiegano a farsi; per conseguenza, da tempo infinito le forze disgreganti avrebbero avuto sempre il di sopra sulle forze aggreganti, e continuato, se non c'è limite alla divisibilità, a ridurre la materia prima in parti infinitamente minute, sì che ogni tentativo delle forze riaggreganti non avrebbe più avuto davanti a sè tempo sufficiente per condurre la nuova creazione al suo compimento. Ora, invece, noi vediamo, non solamente che le diverse specie di esseri si riproducono,

ma anche che in ciascuna specie rimane fissato il tempo richiesto per la riproduzione fino al pieno sviluppo; dunque nel disgregarsi delle cose la materia, arrivata a un certo punto, non può disgregarsi ulteriormente; è così che il punto di partenza della ricomposizione essendo sempre lo stesso, quanto alla grandezza degli elementi primi, essa si compie sempre in un tempo eguale, vale a dire in un tempo presso a poco fissato, secondo le diverse specie. „ La precisa forza dell'argomentazione è men facile a intendersi di quel che forse pare a prima vista; epperò non è da tutti spiegata a un modo, e si disputa in particolare sul preciso significato delle due espressioni *a certo tempore* e *relicuo tempore*. Premettiamo una osservazione. Secondo il concetto democritico-epicureo, la infinita materia è diffusa per l'infinito spazio in forma di particelle continuamente agitantisi e urtantisi; per questo oceano di spazio e di materia è sparso un infinito arcipelago di mondi; vale a dire che, ad ogni momento, solo una parte, una piccola parte, della materia è impegnata nel *resolvi* e nel *refici* dei mondi e delle cose; una parte però continuamente mutabile. Secondo le altre scuole, invece, il nostro mondo — terra, cielo ed astri — è tutto l'universo, e quindi, nel sistema, per es., di Anassagora, tutta quanta la materia cosmica è impegnata nella continua vicenda di creazione e distruzione. Or bene, dato il concetto epicureo dell'universo, e data la divisibilità all'infinito, è chiaro che la riduzione della materia a tal piccolezza, da rendere impossibile una completa restaurazione di cose entro un tempo determinato, dovrebbe avvenire anche se il processo dissolutivo non fosse più rapido del ricostruttivo; giacchè la massima parte della materia sarebbe continuamente esposta a fratture e progrediente sminuzzamento, e una parte soltanto, e variabile, si troverebbe impegnata per metà nel processo costruttivo, per metà nel distruttivo. Vuol dire, dunque, che con questo argomento Lucrezio s'è messo, per dir così, sul terreno de' suoi avversari, supponendo tutta quanta la materia travolta nella circolazione cosmica. Ciò conferma il detto sopra, che qui Lucrezio com-

batte determinati avversari. Ma non per questo ho fatta l'osservazione, bensì per giustificare il modo come vorrei ora spiegare il ragionamento lucreziano. Per semplificare, consideriamo una sola specie, in due generazioni successive, e la materia necessaria per formar le due generazioni. La prima generazione arriva, mettiamo, in dieci anni al suo compimento, impiegando la metà della materia disponibile; e quando essa arriva al suo compimento, comincia (supponiamo anche questo per semplificare) la seconda generazione, che in altri dieci anni arriva pure al pieno sviluppo, esaurendo la seconda metà della materia; ma in questo frattempo la prima generazione s'è tutta disfatta, e quindi c'è la materia disponibile per una terza generazione. Ora mettiamoci primamente nel caso della teoria atomica: è manifesto che non farà differenza, circa al punto in questione, se la prima generazione impiegherà a dissolversi, e a ridursi tutta in atomi, lo stesso tempo che ha impiegato a salire dalla concezione al pieno sviluppo, o se v'impiegherà un tempo minore, per es. cinque anni; in questa seconda ipotesi vuol dire che la materia della prima generazione resterà cinque anni oziosa prima che la natura la riprenda per avviarla in una nuova composizione (3.ª generazione). Mettiamoci invece nel caso della divisibilità senza limiti; allora, se la dissoluzione procede dello stesso passo della composizione, la prima generazione si troverà in dieci anni, partendo dal momento del pieno sviluppo, ridotta in particelle della stessa grandezza che avevano al momento della prima concezione; e, potenzialmente, potrebbero bensì continuare a sminuzzarsi di più; ma poichè in quel momento stesso la natura le farebbe rientrare in un processo di ricomposizione, quell'ulteriore rimpicciolimento non avverrebbe in fatto, e il succedersi delle generazioni potrebbe continuare, senza variazione nelle età di queste. Ma se invece la dissoluzione, come in realtà avviene, va con moto più rapido della composizione, la materia della prima generazione sarà arrivata nei supposti cinque anni a particelle della grandezza qual'era alla prima concezione, e per altri cinque anni continuerà a suddividersi

(sempre con celerità doppia di quella della composizione); sicchè, quando la natura la rimetterà nel processo aggregativo, dovrà impiegare prima dieci anni per ricondurla allo stato iniziale, e altri dieci poi per condurla al pieno sviluppo. E durante questi venti anni la materia della seconda generazione sarà arrivata in cinque anni allo stato primitivo; e per gli altri quindici si sarà ridotta a una piccolezza di gran lunga maggiore della precedente, e quarant'anni occorreranno alla quarta generazione per arrivare dalla prima concezione allo sviluppo completo, e ottanta alla quinta, ecc. E se questa progressione dura da tempo infinito, è evidente che una qualunque nuova formazione cominciata da un tempo determinato qualunque (*a certo tempore*) mettiamo dieci milioni di anni fa, nel tempo che le è stato o le sta davanti (*relicuo tempore*), arrivando fino a noi e a qualunque tempo futuro, non riuscirà a toccare il pieno sviluppo. Sarebbe dunque impossibile il fatto attuale delle generazioni che si succedono conservando le loro età specifiche.

Possiamo riassumere la argomentazione di Lucrezio nella brevissima spiegazione del Munro: " infinite time to come could not restore what infinite time past had gone on breaking up „; ma essa non illustra la addotta ragione: la maggior rapidità della dissoluzione.

Il Brieger intende *a certo tempore:* " entro un tempo determinato, partendo dal momento iniziale, dalla concezione „; e cioè: mettiamo p. es. tre anni il tempo normale pel pieno sviluppo di un cavallo; partendo dal pieno sviluppo, vado indietro tre anni, e quello è il *certum tempus*, partendo dal quale, se la materia fosse sminuzzata all' infinito, non sarebbe possibile che nel *reliquum tempus*, cioè nei successivi tre anni, il cavallo arrivi al pieno sviluppo, ma ce ne vorranno, poniamo, dieci. Ora, che l'espressione *a certo tempore* si possa latinamente intendere così, è stato a torto negato da altri;[1] ma gli è

---

[1] Ultimamente da Enrico Frerichs (*Quaestiones Lucret.*, Oldenburg, 1892); il quale intende: " pel grande sminuzzarsi della ma-

che così non si tien conto abbastanza dell'infinito tempo trascorso; un tempo finito bastava all'effetto, nelle date circostanze. L'argomento di Lucrezio viene a dire non già soltanto che, colla divisibilità senza fine, invece delle *aetates* specificamente fisse s'avrebbero *aetates* variabili e sempre più lunghe, ma che non s'avrebbero *aetates* di sorta; inizi di ricomposizione se n'avrebbero, ma condannati tutti a prolungarsi senza arrivare mai a una composizione completa, e, in sostanza, non s'avrebbero più *res*. Ciò mi par confermato dal passo di Epicuro (lettera a Erod. § 56) che, a mio avviso, contiene questo stesso argomento di Lucrezio: *τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον, ἵνα μὴ πάντα ἀσθενῆ ποιῶμεν κἀν ταῖς περιλήψεις τῶν ἀθρόων εἰς τὸ μὴ ὂν ἀναγκαζώμεθα τὰ ὄντα θλίβοντες καταναλίσκειν.* " Non è da ammettere la divisione all'infinito, per non toglier forza alle cose tutte (per non toglier loro la forza di formarsi ed esistere), e affinchè non siamo costretti, a furia di triturare, a ridurre, nelle composizioni degli aggregati, le cose che sono al non essere "; *τὰ ὄντα* sono le *res*, non già i *primordia*, la materia prima, l'essere; altrimenti avrebbe detto *τὸ ὂν εἰς τὸ μὴ ὄν*; e io non ho mai letto che Epicuro dicesse che la divisione all'infinito condurrebbe al totale annichilimento della materia stessa, e un tal supposto è qui contraddetto dall'espressione *ἀσθενῆ ποιῶμεν*, che implicitamente esclude la distruzione nel nulla. E queste *περιλήψεις τῶν ἀθρόων* sono appunto, a mio avviso, i descritti riaggregamenti di *primordia*, i processi ricostruttivi di cose. Dunque Epicuro dice precisamente ciò che dice Lucrezio in questo paragrafo (551 sgg.), secondo è spiegato sopra.

teria, sarebbe già arrivato un certo momento (*certum tempus*), dal quale in poi *nihil concipi et aetatis fines pervadere posset* ". Ma, oltre che in tal caso bastava il *concipi*, e diventa inutile il *pervadere aetatis fines*, o del tutto vano diventa *reliquo tempore*; se Lucrezio o Epicuro lo sentissero, gli direbbero che non capisce *vim infinitatis*, supponendo che questa a un dato momento abbia potuto arrivare a un effetto, al quale non aveva ancora potuto arrivare dapprima. Vanissima quindi anche la proposta emendazione *rursum* per *summum* in 555.

IV. — Aggiungiamo qualche parola intorno alla prova 565-576. Qui Lucrezio dice: “ Se gli atomi sono assolutamente solidi, si capisce come combinandosi con del vuoto possan dare non solo dei corpi duri, ma anche dei molli; ma se sono già essi molli, non si capisce come dall'aggregato di particelle molli possano risultare i corpi durissimi che conosciamo; la natura mancherebbe affatto d'un principio di solida consistenza. „

Questo argomento, per verità, non s'inquadra molto bene fra codesti altri, diretti contro la divisibilità all'infinito. Un rapporto si può trovare in questo, che mollezza, dal punto di vista epicureo, vuol dire mescolanza di vuoto; sicchè, ammessa una mollezza negli elementi fondamentali, è ammessa in questi elementi fondamentali una mescolanza di vuoto; e implicitamente è detto che, per quanto si proceda nella divisione, non s'arriva mai a della materia pura, cioè senza vuoto. E questo deve essere il legame pensato da Lucrezio, e che l'ha indotto a mettere questo argomento qui. Ma è una ragione subiettiva di Lucrezio, e non risponde alla posizione degli avversari, giacchè Lucrezio stesso fa rimprovero, 745 e 843, a Empedocle e ad Anassagora di non ammettere il vuoto nelle cose. Guardato dunque in sè stesso, questo argomento non è collegato con quelli che lo circondano, anzi non si riferisce alla polemica contro Anassagora, ma è diretto contro Empedocle. Il che è confermato dal verso 567, dove, come esempi di cose molli, che, dato il vuoto, possono essere costituiti dai durissimi atomi, son citati per l'appunto i quattro elementi che Empedocle ha posto a fondo dell'universo. Ossia, non sono semplicemente esempi, ma sono le uniche cose molli che qui Lucrezio prende in considerazione, e Lucrezio in sostanza dice: “Coi miei atomi e col mio vuoto io posso render ragione dei tuoi quattro elementi; coi tuoi quattro elementi tu non puoi render ragione del ferro e dei durissimi macigni. „ Se non fossero i tre versi della conclusione, 574-576, si direbbe che questo argomento sia da trasportare nella polemica contro Empedocle, nelle vicinanze di 753-762. Là c'è appunto un altro argomento cavato dalla

mollezza degli elementi empedoclei: " Tutte le cose molli noi vediamo che son native e mortali; se gli elementi primi son molli, son dunque mortali, e la *summa rerum* dovrebbe perire nel nulla e rinascer dal nulla. " In compagnia di questo andrebbe benissimo quello che esaminiamo qui. Nel quale, infatti, è ben vero che non si tratta di *aeternitas*, ammessa del pari da Empedocle, nè di *soliditas* (nel senso di continuità della materia) ammessa del pari da Empedocle, ma si tratta di *simplicitas*, ossia di unità indivisibile dei *corpora prima* (la quale Empedocle non ammetteva, v. 754) poichè nella sua conclusione Lucrezio dice: " senza una siffatta unità indivisibile degli elementi primi è impossibile ammettere un condensamento tale che dia la durezza dei corpi che sono più duri degli elementi empedoclei; " ma questa ragione non è davvero, per sè stessa, molto limpida o del tutto giustificata; chè, anzitutto, può valere fino al dover ammettere fra i primi elementi anche le materie più dure, ma non arriva fino alla necessità della assoluta durezza, e meno ancora della indivisibilità degli elementi primi; poi non è chiara davvero senza il sottinteso che indurimento è condensazione, e condensazione è occupazione di interni vuoti. Questo era il vero argomento che Epicuro doveva usare contro Empedocle, se voleva concludere colla *simplicitas:* tu, ponendo degli elementi molli, poni, contro i tuoi stessi princípi, degli elementi mescolati con vuoto; gli elementi materiali puri non possono essere che assolutamente duri — e con essi e il vuoto si spiega la mollezza delle cose, da quella del ferro a quella dell'aria — e durezza assoluta vuol dire unità indivisibile, *simplicitas* (e di ciò era da dare la *diretta* dimostrazione, che in Lucrezio non abbiamo). Così com'è, l'argomento non è che uno, e validissimo, degli argomenti contro i quattro elementi di Empedocle, che Lucrezio ha forzatamente incastrato qui, non del tutto a suo posto.

Del quale sforzo c'è già un segno nella motivazione precedente la conclusione generale, ossia in 572 seg. *nam funditus omnis principio fundamenti natura carebit.* Questa conseguenza non è commisurata a ciò che pre-

cede; commisurato v'è soltanto: *unde queant validi silices ferrumque creari non poterit ratio reddi;* e di ciò *non poterit ratio reddi,* perchè gli elementi sono *molliora quam ferrum et silices;* ma se si tratta invece di piante e animali, si potrebbe *rationem reddere.* Se la ragione per cui con terra e acqua non posso render conto del ferro, è che il ferro è più duro, è evidente che non posso aggiungere: *dunque* con terra ed acqua non posso render conto di niente, mi manca ogni qualsiasi fondamento di consistenza per ogni qualsiasi cosa in natura; si capirebbe un " anzi, con elementi molli non mi posso spiegare neppure delle cose più molli "; ma è un'altra cosa che vorrebbe la sua ragione a sè. Gli è che, mentre l'argomento ha valore, e ha un perchè, in quanto si prenda *mollia* nel senso suo immediato, senza implicarvi il concetto di mescolanza di vuoto, Lucrezio salta colla mente al concetto di *molle* nel senso di mescolanza di vuoto all'infinito, quindi alla mancanza di un punto di partenza di consistenza materiale. Giustissimo, ripetiamo; ma dato ciò, gli elementi molli sono sconfitti perchè molli, e nulla importa che ci siano o no delle materie più dure.

Non è vero che questo, come dice il Tohte, sia un caso di legittima motivazione *a maiore ad minus,* quali le ama Lucrezio, e com' è, per es., nell'argomento 584 sgg., dove si dice: " Poichè le *specie animali* mostrano una grande fissità di caratteri, bisogna che gli elementi materiali onde si formano e riproducono sieno fissi e immutabili; se così non fosse, se gli elementi primi non fossero tali, *niente* in natura avrebbe caratteri fissi, e non vedremmo le specie riprodursi eguali a sè stesse. " La generalizzazione dai fissi caratteri specifici animali ai caratteri fissi specifici di tutte le cose è per avventura superflua, ma non illegittima, rispetto alla motivazione.

Il Brieger, riconoscendo egli pure quest' argomento non coordinato a quelli fra cui si trova, lo inchiude tra || ||; al che io non mi induco, perchè credo che Lucrezio lo mettesse qui, perchè qui stesse, come provano i versi conclusivi. Non si può dire nè che egli lo volesse

altrove, nè che esso qui rompa la continuità formale del carme. La discontinuità logica è un errore di Lucrezio, che egli forse avrebbe più tardi emendato; ma non è nostro ufficio far ciò che Lucrezio non ha fatto e avrebbe dovuto fare.

CAPO II.

PARTES MINIMAE (ai versi I, 599-634).

V. — Questi versi toccano una teoria sottile e singolare della dottrina epicurea. Si tratta di quella antinomia fondamentale, per la quale la nostra ragione da una parte non può concepire un esteso, sia materia o spazio, che non sia almeno idealmente divisibile in parti, divisibili alla lor volta, e così via all'infinito; mentre d'altra parte, con questa necessità essa si vede sfuggire ogni principio e quindi il concetto stesso di materia o spazio. Negli argomenti che precedono Lucrezio ha dimostrato che c'è un termine alla divisibilità effettiva della materia; gli atomi sono indivisibili per la loro inattaccabile solidità, e, inoltre, è necessario concepir gli atomi come unità prime, se si vuol spiegare l'esistenza delle cose. Ma poichè gli atomi sono estesi — anzi di variabile estensione e forma — è impossibile negar loro una divisibilità ideale.[1] E infatti Lucrezio, o direm meglio Epicuro, la

---

[1] Il BEÄUMKER, *Problem der Materie*, ecc., pag. 310, dà quindi a Epicuro il merito di aver per primo fatta la distinzione tra divisibilità effettiva e divisibilità matematica, ossia solo pensabile. Ma il MUNRO. *Journal of philology*, I, 28 sgg. 252, sgg., dice che già Leucippo e Democrito avevano fatto gli atomi composti di parti. Secondo questi, anzi, codeste *minimae partes* non avevano peso, come risulta da un passo di Alex. Aphrod. (citato dal Polle, Phil. vol. XXVI): *λέγει μὲν περὶ Λευκίππου καὶ Δημοκρίτου· οὗτοι γὰρ.... οὐδὲ γὰρ τὸ πόθεν ἡ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασιν εἶναι ἐκ δὲ ἀβαρῶν συγκειμένων πῶς ἂν βάρος γένηται* (simile affatto la contraddizione che Epic. e Lucr. lasciano insoluta). Del resto da Lucr. I, 633 risulta che anche per Epicuro le *partes minimae* erano senza peso. Vedremo più avanti come nell'atomo, secondo il concetto epicureo, non si contengono che poche *partes minimae*, non meno di tre, pare, e non molte più; cfr. II, 485 sgg.

ammette, e, come dice Stobeo, *εἴρηται ἄτομος οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη, ἀλλ'ὅτι οὐ δύναται τμηθῆναι, ἀπαθὴς οὖσα καὶ ἀμέτοχος κενοῦ*; e, come dice Simplicio, i corpi primi *ἀμερῆ μὲν οὐχ ἡγεῖται, ἄτομα δὲ αὐτὰ διὰ τὴν ἀπάθειαν εἶναί φησι*. Ma la sola indivisibilità effettiva dell'atomo non bastava per un solido fondamento d'un sistema materialista; non bastava per attribuire all'atomo quella *simplicitas*, ossia quella intrinseca unità, per cui esso apparisse alla ragione come vero primo della materia; e bisognava difendere l'atomo dal concetto, così diffuso in altre scuole filosofiche, della divisibilità all'infinito, e non solo effettiva, com'era generalmente intesa, ma anche ideale; bisognava quindi che, pur concessa una divisibilità ideale dell'atomo in parti, essa s'arrestasse lì, e che queste parti non fossero più divisibili neppure in concetto, fossero un *minimum* assoluto, e non avessero esistenza possibile, neppure in concetto, se non come parti (chè in ciò appunto sta la unità, la *simplicitas* e quindi la *primità* dell'atomo: mentre la *soliditas* sta nella mancanza di vuoto). Ora questo tentativo di Epicuro di stabilire un limite alla divisibilità ideale della materia è, per quanto disperato, certamente notevole; e sopratutto notevole, perchè egli ha trovato modo di restar fedele al suo canone, che è di fondare la spiegazione dell'*ἄδηλον* su qualche analogia del mondo dell'esperienza. Infatti Epicuro ragiona così: Osservate nel campo del sensibile una estremità, per es. la punta d'un ago; ma, s'intende, la pura e semplice estremità, non già un ultimo pezzettino dell'ago; insomma la pura e semplice superficie di essa punta, che voi percepite, ma staccata e a sè non la potreste vedere. È un punto, per dir così, senza dimensioni, il *minimum* percettibile, dentro cui non potete distinguere parti: chè se pur vi pare di scorgervi per es. una parte destra e una parte sinistra, in realtà queste son *due* cosiffatti punti estremi, due cosiffatti *minima*, che voi fissate, uno accanto all'altro. Ora, se immaginate levato questo estremo (che voi non potreste più scorgere, perchè, se poteste, sarebbe, per quanto piccolo, un qualche cosa visibile da più parti; sarebbe quindi già un complesso

di siffatte unità, non una sola) — se dunque immaginate levato codesto punto estremo, è evidente che ne scorgereste un altro subito dietro; e così via via; sicchè percorrendo, sia alla superficie sia internamente, quell'ago, o quel corpo qualsiasi, voi percorrete una successione di siffatti punti minimi, senza parti, non percettibili per sè stessi, ma solo come estremità di un corpo. Anche la superficie di una palla da bigliardo è una distesa di un numero grandissimo di siffatti punti estremi — grandissimo, ma non infinito, poichè si succedono un dopo l'altro ingoiando spazio via via — e dietro quella superficie un'altra simile; e tutto il corpo, in sostanza, è un ammasso enorme di tali punti minimi, in numero tanto maggiore quanto più grande il corpo stesso sarà. Chè, essendo essi i costituenti minimi delle dimensioni dei corpi, son quelli che ne determinano, quasi prima unità di misura, la grandezza, e sono la causa della sua limitazione.

E qui giova chiarire subito un altro punto, che non mi pare sia stato ancora ben visto, e che dissipa la nebbia onde i *cacumina* lucreziani appaiono avvolti. Questi *cacumina*, che come estensione sono i punti minimi (nel campo del sensibile), come sostanza sono le molecole d'un corpo, ossia le *partes minimae* che abbiano i caratteri di quel corpo o sostanza; una divisione ulteriore le risolve in atomi, ossia conduce fuori o sotto (*infra*) il regno delle cose sensibili, e delle qualità proprie delle cose sensibili. Queste *partes minimae* Epicuro le dice ὄγκοι.[1] Gli ὄγκοι dell'atomo sono quelle *partes minimae*, la cui dimostrazione è argomento dei luoghi di Lucrezio ed Epicuro che stiamo illustrando; gli ὄγκοι di una *res*, per es. dell'acqua, sono quelle ultime particelle di acqua che ancora hanno i caratteri dell'acqua. Ed ora, considerandoli ancora come punti minimi di estensione, si capisce perchè Epicuro dice che questi minimi non sono percettibili isolati, ma solo schierati l'uno accanto all'altro. Noi non possiamo vedere una cosa senza

[1] Vedi Appendice II.

distinguervi delle parti: poniamo, una parte destra e una sinistra; ora, a parte i limiti della nostra facoltà visiva, se noi potessimo vedere un *ὄγκος*, per es. di ferro, noi dovremmo vedere una parte destra e una parte sinistra, ciascuna coi caratteri del ferro: ma allora consterebbe ancora di parti ferree, non sarebbe la *pars minima* avente i caratteri del ferro, non sarebbe l'*ὄγκος*; oppure vorrebbe dire che noi vedremmo le vere parti di quell'*ὄγκος*, ossia gli atomi, cioè gli assolutamente invisibili, non solo per la loro piccolezza, ma per la loro solidità e semplicità, che esclude ogni emissione di idoli. Anche un moderno direbbe che, se noi potessimo vedere per es. una molecola di acqua, dovremmo necessariamente distinguervi gli atomi di cui consta, cioè non vedremmo più acqua. Si dice la stessa cosa, dicendo che questi punti minimi sono *ametabata*, che è cioè impossibile dentro essi la *metabasi*, il passaggio da un punto a un punto suo vicino; anche solo idealmente pensata, questa metabasi dentro un punto minimo d'estensione *di quella tal sostanza* sarebbe una metabasi da atomo a atomo.

Ed ora veniamo all'atomo. Poichè l'atomo è corpo, e dai corpi sensibili non differisce, in quanto corpo, che per la piccolezza, ed ha comuni con essi tutti i caratteri necessari del corporeo, anche l'atomo è un esteso, ha una determinata forma e grandezza, ed ha delle estremità, che — essendo l'atomo il *minimum* della materia — sono il *minimum* assoluto dell'estensione; e come la dimensione del corpo sensibile è un complesso di siffatti minimi, nei quali è impossibile scorgere una ulteriore divisione di parti, e che sono percettibili come estremità e come formanti parte del complesso, ma impercettibili per sè stessi; così la grandezza dell'atomo (e la sua forma) è determinata e costituita da codesti, per dir così, atomi dell'estensione; i quali, non essendo essenzialmente altro che parti, non possono nè aver parti alla lor volta, nè esistere, neppur nel concetto, se non come componenti dell'atomo. Come materia l'atomo è una unità prima, come estensione è un complesso di un numero di unità prime dell'estensione. I corpi son tutti *μετάβατα*, cioè hanno

una estensione risultante dal succedersi e giustapporsi di *minimae partes:* di *minimae partes* per la percezione i corpi sensibili, di *minimae partes* assolute gli atomi.[1] Queste *minimae partes* sono invece *ἀμετάβατα*: cioè, negli *ἀμετάβατα* dei corpi sensibili è impossibile percepire e neppur concepire una interna pluralità e quindi successione di parti aventi i caratteri del sensibile; negli *ἀμετάβατα* degli atomi una interna pluralità e quindi giustapposizione di parti assolutamente non esiste, e non è neppur pensabile. L'*ἀμετάβατον* in parte è simile, in parte dissimile dal *μετάβατον*; è simile in quanto non gli manca il carattere dell'estensione (di occupazione dello spazio) di cui è il punto di partenza, il primo costituente; è dissimile in quanto è semplice, ossia non ha parti. L'*ἀμετάβατον* dell'atomo, essendo esso il fattore delle finite grandezze e forme degli atomi, è quello che dà agli atomi la possibilità, coi loro *concursus,* di formare le *res.* Chè, se le *partes minimae* non avessero già il carattere d'estensione, non potrebbero produrre grandezze e forme, e quindi neppur cose; se fossero alla lor volta divisibili in parti ulteriormente divisibili, e così via, mancherebbe del pari un punto di partenza, un *primum* dell'estensione, e ogni possibilità di limiti e varietà di grandezze e di forme. E sarebbe errore d'altra parte il trasportare, in certo modo, su queste *minimae partes* atomiche le funzioni degli atomi, supponendo che esse, esistenti prima per sè stesse e mobili, si sieno accozzate a formar gli atomi; poichè è contro la loro natura di parti, e non altro che parti, il supporre la loro esistenza indipendente; il *primum materiae* non può essere che un *μετάβατον*, capace, come tale, di variate grandezze e forme, e quindi di creazione delle cose.

---

[1] Dice il MUNRO: " in the visible thing however the cacumen *seems to be* a *minimum*, in the atom it *is* a *minimum!* " L'espressione è per lo meno poco esatta. Se nel fatto percepito c'è un inganno, l'induzione fatta per l'impercettibile non ha più fondamento. Epicuro intende un vero *minimum*, ma nel campo del percettibile.

S'intende che noi qui intendiamo di spiegare e interpretare questo difficile punto della teoria epicurea, non di giudicarlo. Tuttavia osserviamo. È inutile dire che Epicuro non ha risolta la insolubile antinomia, e che la contraddizione inerente al materialismo stesso è anche in lui. Chè la sua *pars minima* dell'atomo è ad un tempo un esteso e un non esteso; è un esteso, poichè un inesteso, per quanto moltiplicato, non può mai far un esteso (qui l'atomo); è un inesteso, perchè non è concepibile un esteso, che non consti di parti, o, per parlare il linguaggio di Epicuro, non c'è esteso senza metabasi. Ma che vuol dire questa contraddizione? attribuirla a quell'ignoranza o disprezzo della matematica, che si rimprovera ad Epicuro, non va; chè la matematica suppone, al par di Epicuro, la reale esistenza dello spazio intuitivo. Quella contraddizione vuol dire che Epicuro era e voleva essere materialista, e sentiva la necessità di salvare il suo spazio e la sua materia dalle tenaglie delle argomentazioni eleatiche; vale a dire, era nella necessità — a dispetto d'ogni contrasto mentale — di porre un punto fisso di partenza della estensione corporea; una specie di punto matematico partecipante dell'estensione, in quanto era generatore dell'estensione, ma non partecipante dell'estensione, in quanto non avesse esso stesso forma o grandezza o limiti, cioè non constasse esso stesso di parti, e non potesse essere che in funzione di parte, e quindi *per sè solo* non appartenesse ancora al reale. Senza ciò non c'era costruzione possibile della materia. Ad Anassagora, infatti, che si era invece sottomesso alle argomentazioni eleatiche, si può dire che la materia — nel senso intuitivo della parola, come pensato substrato delle qualità — era sfuggita di mano. Poichè, secondo lui, in un pezzettino d'oro, per quanto piccolo, ci sono non solamente infinite parti d'oro, ma anche infinite parti d'ogni altra sostanza, si vede che l'elemento quantitativo, l'elemento essenziale del concetto di materia, sfugge; e i *semina rerum* anassagorei non sono più vere sostanze materiali aventi le qualità delle cose, ma si riducono alle semplici qualità, in sè stesse; le qualità diventano esse stesse le entità prime (vedi la nota

intorno ad Anassagora nel commento a Lucr. I, 830 sgg.). Ma Epicuro si ribella al razionalismo eleatico, forte del suo canone fondamentale che criterio primo della verità è il senso; e (come suole ogniqualvolta ha da spiegare un ἄδηλον) cerca nel campo del sensibile un' analogia per le sue *partes minimae* dell'atomo, per il suo *primum extensionis*: se la trova, egli ha sconfitto senz'altro i suoi avversari. La sua trovata è, naturalmente, una illusione; ma pure e ne vediamo qui l'importanza, e non è una sciocca stramberia — ben inteso che dobbiamo far astrazione dalla nostra scienza ottica. Presentiamo, per bene chiarire la cosa, il ragionamento di Epicuro sotto un altro aspetto. Io vedo, per es., sopra un foglio bianco una grande macchia rossa. È evidente (intende Epicuro) che la vedo perchè vedo tutti i minimi puntini rossi isolatamente ancor visibili di cui essa consta; dico tutti, perchè se non vedessi alcuni, che ragione vi sarebbe di vedere gli altri? Ora, isoliamo uno di questi puntini, s'intende un puntino che sia il più piccolo visibile. Se così isolato ancor lo vedo, vuol dire che ci vedo anche una determinata forma e grandezza, e ne vedo gli estremi limiti e ci vedo per es. una parte destra e una parte sinistra; ma questa parte destra e sinistra, che altro sono se non parti del puntino? Ma se ora io isolo una di queste estremità, essa non è più visibile (altrimenti il puntino non sarebbe il minimo visibile *isolato*); e non la vedo più perchè non vedo più in essa — che è quanto dire, essa, *nel campo del visibile*, non ha più — una parte destra e una parte sinistra, non più una data grandezza e figura. (Se Epicuro avesse avuto un microscopio . . . la questione era soltanto trasportata al minimo punto visibile col microscopio). Ma non per questo posso dire che queste estremità o minime parti invisibili isolatamente, sieno invisibili anche quando sono accostate a formare il puntino; chè se non le vedessi esse stesse, come potrei vedere la loro somma, il puntino? (E quindi anche la visione di tutta la macchia rossa risulta dalla visione di tutte le, per sè invisibili, estremità o parti minime.) E qui sta il vero significato dell'analogia cercata da Epi-

curo; come qui delle grandezze invisibili formano una grandezza visibile, così, nell'atomo, delle grandezze per sè stesse inestese compongono una grandezza estesa; e come qui l'invisibile per sè stesso acquista visibilità nella riunione con altri invisibili, così le *partes minimae* dell'atomo acquistano valore di estensione quando sono riunite a formar l'esteso atomo. È questo che s'intende dire, quando si dice, nell'uno e nell'altro caso, che l'*ametabaton* in parte è simile, in parte è dissimile dal *metabaton*; è simile, in quanto come fattore della estensione (visibile, o assoluta) è pur partecipe dell'essenza dell'estensione; dissimile in quanto per sè solo è privo dei caratteri dell'estensione. E qui va accennata anche un'altra sottigliezza (vedi più avanti) del discorso epicureo; vale a dire, che queste *partes minimae*, quando sono riunite a formar l'esteso, non son riunite toccandosi coi loro orli o estremità o parti, che dir si voglia (come per es. son riuniti tutti i minimi puntini isolatamente visibili a formar la macchia rossa), ma è da dire semplicemente che si succedono; chè sono esse stesse delle pure estremità o parti. E non è senza una ragione che Epicuro fa anche questa osservazione; una maniera per confutare eleaticamente la estensione è anche questa: una linea per es. è una serie di punti; ciascun punto deve toccare con una parte di sè il punto precedente, e con un'altra il punto seguente; ma ciascuna di queste parti del punto è alla sua volta un punto, per il quale s'avrà a ripetere la stessa cosa, e non s'arriverà mai a un punto che non sia composto di punti. Epicuro, coraggiosamente, nega senz'altro per le *partes minimae* codesta necessità del contatto bilaterale, nella giustapposizione; per le *partes minimae* del sensibile s'intende che è negata nella loro qualità e funzione di sensibili; chè, in quanto esse sono complessi di atomi, non è negato che tocchino con qualche atomo da una parte, e con qualche altro da un'altra. Epicuro poi chiama ἄκρον (Lucr. *cacumen*) questa *pars minima* del visibile, perchè gli parve d'averla per così dire colta sul fatto nella punta; nella punta, diremo così, assoluta (nel campo del visibile), che si vede, non già isolata, ma in

certo qual modo spiccata e non confusa coll'altre simili circostanti.

VI. — Tutta questa teoria delle parti minime è concisamente esposta da Epicuro stesso nella lettera ad Erodoto; non collegata, come in Lucrezio, colla questione della solidità ed eternità degli atomi, ma con la questione della grandezza atomica: questione che Lucrezio non tratta espressamente in nessun luogo — salvo, pare, IV, 108 sgg.: ma *pare* (vedi Appendice II, verso la fine) — e solamente, in più luoghi, afferma e sottintende che gli atomi sono di una piccolezza invisibile, variabile entro certi limiti, e nei paragrafi considerati da noi nel Capo I è implicitamente dimostrato che v' ha un termine della piccolezza sotto il quale non possono discendere.

Esaminiamo ora partitamente il passo, non facile, di Epicuro (§§ 55-59). Epicuro, dunque, dice anzitutto che non ogni grandezza è da ammettere negli atomi, essendo ciò contraddetto dai fenomeni; è da ammettere però una certa scala di grandezze, poichè coll'ammetter ciò si rende conto assai meglio dei fatti, quali ci sono attestati dal senso, esterno ed interno; nè il supporre possibile ogni grandezza ci aiuta a spiegare le varietà qualitative delle cose, mentre poi ci dovrebbero essere atomi che arrivino fino alla nostra vista: il che nè vediam che sia, nè s'intende come possa essere. Con ciò Epicuro ha brevemente provato il limite superiore per la grandezza degli atomi; onde risulta anche che gli atomi sono dei corpi limitati, come tutti quelli che conosciamo. Per procedere poi alla dimostrazione del limite inferiore, prende a considerare il corpo limitato, in genere; e comincia: " Nè è da credere che le particelle onde risulta un corpo limitato possano essere in numero infinito o di una grandezza qualsivoglia. „ (" Di una grandezza qualsivoglia „ qui significa naturalmente: di una piccolezza qualsivoglia.) Le due proposizioni sono correlative, sono due aspetti di un medesimo pensiero; chè se le particelle possono essere anche d'una piccolezza senza limite, infinitamente piccole, può

essere infinito anche il loro numero entro un corpo limitato. — Ed ora, prima di passare alla dimostrazione delle due proposizioni, Epicuro cava due conseguenze, una per ciascuna: " per modo che non solo è da bandire la *τομὴ εἰς ἄπειρον*, a fine che non togliamo ogni forza alle cose tutte, e non sia necessità che la somma degli esseri, pel continuato sminuzzamento, finiscano nel non essere (v. p. 52); ma anche è da credere non potere *τὴν μετάβασιν γενέσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον μηδ' ἐπὶ τοὔλαττον.* „ Queste due conseguenze non sono che due nuove forme delle premesse; chè: *a*) se è possibile la divisione all'infinito, è evidente che il numero delle parti va moltiplicandosi all'infinito; *b*) se è possibile il passar da una parte ad altre via via minori all'infinito, è chiaro che non c'è limite di piccolezza. E anche le due conseguenze sono tra loro correlative. Rispetto alla seconda, giova spiegare l'espressione *μετάβασις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον*. Non è da intendere il passare a parti via via minori mediante divisione, il che sarebbe una materiale ripetizione del precedente; la *metabasi* non è la *τομή*, ma è il passaggio da una parte a *un'altra* parte vicina. Epicuro intende il passare da una parte alla metà (p. es.) della parte vicina, e da questa prima metà alla metà della seconda metà, e da questa semimetà alla metà della seconda semimetà, e così via via:

a ———————————— b ———————— c ———— d —— e – f – x

da *a b* a *b c*, a *c d*, a *d e*, a *e f*, ecc., ecc.; questo procedimento, dice Epicuro, non può continuare all'infinito. Nel suo significato, questo passare al sempre più piccolo, all'infinito, per *metabasi*, è lo stesso che il passarci per continuata divisione della stessa parte; ma ognuno riconosce qui una delle forme di argomentazione eleatica. Il noto argomento del piè veloce Achille che non può raggiungere la tartaruga, vuol essere appunto una prova della *μετάβασις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον.* [1]

[1] Dice l'Usener in nota: " dubito an *μήτ' ἐπὶ τὸ μεῖζον μήτ' ἐπὶ τοὔλαττον* Epicurus scripserit. „ Non capisco come l'Usener intenda la cosa; come l'intendo io, la congettura non va.

Dopo ciò Epicuro passa alla dimostrazione delle due proposizioni intorno al corpo limitato (giacchè sempre si parla del corpo limitato in genere; la applicazione all'atomo non verrà che più giù): *οὔτε γάρ, ἐπειδὰν ἅπαξ τὶς εἴπῃ ὅτι ἄπειροι ὄγκοι ἔν τινι ὑπάρχουσιν, ἢ ὁπηλίκοι οὖν, ἔστι νοῆσαι πῶς τ' ἂν ἔτι τοῦτο πεπερασμένον εἴη τὸ μέγεθος (πηλίκοι γάρ τινες δῆλον ὡς οἱ ἄπειροί εἰσιν ὄγκοι· καὶ οὗτοι ὁπηλίκοι ἄν ποτε ὦσιν, ἄπειρον ἂν ἦν καὶ τὸ μέγεθος)· ἄκρον τε ἔχοντος τοῦ πεπερασμένου διαληπτόν, εἰ μὴ καὶ καθ' ἑαυτὸ θεωρητόν, οὐκ ἔστι μὴ οὐ καὶ τὸ ἑξῆς τούτου τοιοῦτον νοεῖν καὶ οὐ τῷ κατὰ τ' ἑξῆς εἰς τοὔμπροσθεν βαδίζοντι εἰς τὸ ἄπειρον ὑπάρχειν κατὰ <τὸ> τοιοῦτον ἀφικνεῖσθαι τῇ ἐννοίᾳ.* Così leggo e interpungo; e così ottengo un senso filato, che non vien fuori dalle precedenti edizioni, compresa quella dell'Usener. L'Usener muta l'*ἢ ὁπηλίκοι οὖν* dei codici in *οἱ ἐπ. οὖν*, non intendendo che qui Epicuro ripete le due proposizioni che ha da dimostrare; [1] e le due dimostrazioni seguono poi distinte e contrassegnate e messe in correlazione mediante i due *τε* (*πῶς τ' — ἄκρον τε*); correlazione che viene offuscata dall'Usener con un punto fermo dopo *νοῆσαι* e interrogativo dopo *εἴη τὸ μέγεθος*. Più giù (dopo *νοεῖν καὶ*) leggo *οὐ τῷ* per mss. *ουτω* [2]; l'Us. *τοῦτο* (con qualche

---

[1] Come non avevo inteso io nella prima edizione di questo scritto, accettando sbadatamente l'*οἱ* invece di *ἢ* dell'Usener. Sono stato messo sull'avviso, e sulla via d'una migliore interpretazione del tutto, dal Brieger, richiamante la mia attenzione sul *τ'*, che colla lezione dell'Usener e coll'interpunzione mia non si spiegava. Del qual Brieger non accetto però la eliminazione di *ἢ ὁπ. οὖν*, come indebita intrusione d'un copista; e la ragione risulta chiara dalla spiegazione del contesto. Avverto, poi, che, in genere, le parziali modificazioni e le nuove spiegazioni e aggiunte a questo scritto sono state provocate da obiezioni cortesemente rivoltemi dal prof. Brieger.

[2] Del resto potrebbe anche conservarsi *οὕτω* dei codici. Se si legge *οὐ τῷ*, allora s'intende: *οὐκ ἔστι νοεῖν μὴ οὐ: a) καὶ τὸ ἑξῆς τούτου τοιοῦτον, b) οὐχ ὑπάρχειν τῷ βαδίζοντι* ecc. Se si legge *οὕτω* s'intende: *οὐκ ἔστι νοεῖν: a) μὴ οὐ καὶ τὸ ἑξῆς* ecc. *b) καὶ οὕτω ὑπάρχειν βαδίζοντι*, ecc. Ai grecisti la scelta; il senso è il medesimo. Il *τῇ ἐννοίᾳ* è comune possesso di *βαδίζοντι* e *ἀφικνεῖσθαι*. — Il senso è lo stesso, costruendo: *εἰς ἄπειρον ὑπάρχειν ἀφικνεῖσθαι*, oppure *ὑπάρχειν ἀφικνεῖσθαι εἰς ἄπειρον*. — Al principio Us. con de' codici: *οὔτε γὰρ ὅπως*; ma l'*ὅπως* manca nell'importante F.

codice), che non dà senso. Le due prove dipendono ambedue da οὐ... ἔστι νοῆσαι; ma nella seconda il troppo lontano οὐ... ἔστι νοῆσαι è richiamato con οὐκ ἔστι... νοεῖν. Per ragion di chiarezza ho messo tra parentesi la giustificazione di πῶς... μέγεθος.

Dunque: " Giacchè, una volta che alcuno dica che in un qualche cosa ci sono infinite particelle, oppure particelle di una grandezza (piccolezza) qualsivoglia, non si può più intendere, in primo luogo (cioè quanto alla prima proposizione; τ') come quella cosa possa essere ancora di grandezza finita — chè codeste infinite particelle, una qualche determinata grandezza la dovranno pur avere; e qualunque questa sia, la somma (date le particelle in numero infinito) deve pur dare una grandezza infinita —; in secondo luogo (quanto alla seconda proporzione; τε), poichè il limitato ha un *cacumen* percettibile, sebbene non percettibile per sè stesso e isolatamente, non è possibile non riconoscere sempre eguale ad esso *cacumem* ciò che via via segue (dunque una serie di *cacumina*); e non esser dato a colui che col pensiero procede via via avanti (passando di parte in parte di quel limitato) l' andare all'infinito, passando [visto che non può che passare] da parte eguale a parte eguale. „ (Cfr. Lucr. 599 sgg.)

In sostanza — lasciando il primo argomento che è chiaro per sè — un avversario, p. es. un Anassagoreo, avrebbe ben concesso a Epicuro che, se in un limitato si passa col pensiero di parte eguale in parte eguale, non si può proceder così all'infinito; ma avrebbe sostenuto che, passando col pensiero di parte in parte sempre più piccola, si possa continuare all'infinito; ed Epicuro risponde: no; perchè nel corpo limitato scorgo una estrema punta, che però non posso scorgere per sè stessa e isolatamente, ma solo nella continuità del corpo; e ciò, perchè per scorgerla io devo scorgere *ad essa* delle parti laterali, le estremità che la limitano; e queste non le posso scorgere *in essa* (altrimenti sarebbe ciascuna di queste una estrema punta); questa estrema punta è dunque ciò che ***primamente*** ha le qualità percettibili di quel corpo; che è quanto dire non è composta di più piccole parti

aventi siffatti caratteri percettibili (certo ha parti; ma queste non sono più parti aventi quelle qualità, ma sono atomi). Ora, la mia visione del corpo non è evidentemente che la visione di una continuata serie di tali punte estreme; le quali per conseguenza sono tutte di egual piccolezza, e non è quindi possibile che io percorrendole, anche solo in pensiero, possa continuare all'infinito. Con ciò ho provato: 1. Che c'è un limite di piccolezza oltre il quale le particelle d'un corpo (aventi i caratteri specifici di quel corpo) non possono scendere. 2. Che per conseguenza non è possibile, neppure in pensiero, una *μετάβασις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον.*[1] — Si sente subito che in questa argomentazione, oltre all'intento di preparare le *partes minimae* dell'atomo, c'è una diretta oppugnazione di Anassagora, che faceva gli elementi delle cose dividentisi all'infinito, sempre conservanti le qualità delle cose. E si vede anche, come la dimostrazione si intrecci col concetto della molecola (= *ὄγκος* = *cacumen*, quando non si tratti di atomi), e con quanto poca ragione qualche modernissimo storico della filosofia trovi il concetto moderno della molecola — in Anassagora.

Dimostrato così il *minimum* percepibile (*τὸ ἐλάχιστον ἐν τῇ αἰσθήσει*) come fa anche Lucr. 599 sgg. e 749 sgg., Epicuro continua (§ 58): *τό τε ἐλάχιστον τὸ ἐν τῇ αἰσθήσει δεῖ κατανοεῖν ὅτι οὔτε τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τὸ τὰς μεταβάσεις ἔχον οὔτε πάντῃ πάντως ἀνόμοιον, ἀλλ' ἔχον μέν τινα κοινότητα τῶν μεταβατῶν, διάληψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχον.* Questo è chiaro colle spiegazioni date avanti; ciò che l'*ametabaton* percepibile ha di comune col *metabaton*, è il carattere proprio della estensione, che, cioè, esso non si può percepire che percependo *ad esso* delle estremità; se ne distingue però in quanto queste estremità non sono parti di esso *ametabaton;* in questo non si distinguono parti. Epperò Epicuro continua: *ἀλλ' ὅταν διὰ τὴν τῆς κοινότητος προσεμφέρειαν οἰηθῶμεν διαλήψεσθαί τι αὐτοῦ, τὸ μὲν ἐπιτάδε,*

[1] Onde si vede che questa risposta di Epicuro suppone, e conferma, che la obiezione fatta è la *μετάβ. εἰς ἄπ. ἐπὶ τοὔλαττον*, come è stata spiegata qui avanti.

τὸ δὲ ἐπέκεινα, τὸ ἴσον ἡμῖν δεῖ προσπίπτειν. " Ma quando, per effetto di ciò che è comune, avviene che ci paja di distinguere qualche cosa in esso, una parte di qua e una parte di là, vuol dir che ci colpisce l'eguale ad essi (gli altri *cacumina* che gli sono accanto). „ I *cacumina* schierati l'uno accanto all'altro si rendono vicendevolmente il servizio di farsi percettibili, fungendo per la percezione da estremità l'uno dell'altro. Quindi: *ἑξῆς τε θεωροῦμεν ταῦτα ἀπὸ τοῦ πρώτου καταρχόμενοι καὶ οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ, οὐδὲ μέρεσι μερῶν ἁπτόμεν', ἀλλ' ἢ ἐν τῇ ἰδιότητι τῇ ἑαυτῶν τὰ μεγέθη καταμετροῦντα, τὰ πλείω πλεῖον καὶ τὰ ἐλάττω ἔλαττον.* " Nel fatto noi vediamo codeste parti (*τὸ ἐπιτάδε, τὸ ἐπέκεινα*) succedentisi l'una all'altra cominciando da quell'*ἄκρον* o *ἐλάχιστον* come prima parte, e non già dentr'esso; nè toccantisi con parti a parti (nè, con proprie loro parti di destra e di sinistra, toccanti il compagno di destra e il compagno di sinistra, v. sopra, p. 63); ma in forza di ciò che è loro proprio (cioè dell'esser senza parti, e quindi un primo fisso di estensione) danti la misura alle grandezze, maggiormente (cioè con un maggior numero di sè stesse) alle cose più grandi, e con minor numero alle minori. „

Ed ora viene l'applicazione agli atomi, § 59: *ταύτῃ τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεχρῆσθαι. μικρότητι γὰρ ἐκεῖνο δῆλον ὡς διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου, ἀναλογίᾳ δὲ τῇ αὐτῇ κέχρηται. ἐπεί περ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος, κατὰ τὴν [τῶν] ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον μακρὰν ἐκβάλλοντες. ἔτι τε τὰ ἐλάχιστα καὶ ἀμιγῆ πέρατα δεῖ νομίζειν τῶν μηκῶν τὸ καταμέτρημα ἐξ αὐτῶν πρώτων τοῖς μείζοσι καὶ ἐλάττοσι παρασκευάζοντα τῇ διὰ λόγου θεωρίᾳ ἐπὶ τῶν ἀοράτων.*

Il testo secondo Usener, salvo che ho soppressa una sua virgola dopo *μηκῶν* (e s'intende *μηκῶν τῶν ἀτόμων*; è però inutile la mia precedente proposta di mutare *μηκῶν* in *ἀτόμων*), e un suo segno di lacuna dopo *παρασκευάζοντα*. Dunque: " similmente è da credere che si comporta la *pars minima* dell'atomo, giacchè è chiaro che questo differisce dal visibile per la piccolezza, ma nel resto, come

corpo, ha i medesimi caratteri. Abbiamo infatti già dichiarato, sul fondamento dell'analogia coi corpi di nostra esperienza, che anche l'atomo ha una determinata grandezza (ed è quindi un corpo limitato, cioè che ha dei limiti, e quindi delle *parti*); solo che questa grandezza è di gran lunga più piccola (anche dei più piccoli corpi percettibili). E ancora è da intendere pure per gli atomi — con quella visione mentale che serve per le cose invisibili — che le loro estremità minime e semplicissime (cioè non composte esse pure di parti; e qui in senso assoluto) sono quelle che agli atomi, maggiori e minori, forniscono il principio o la misura fondamentale delle loro (maggiori o minori) grandezze.[1] — Epicuro, dunque, non si dilunga a ripetere per l'atomo e le sue parti minime tutto quello che ha detto pei sensibili e parti minime dei sensibili, ma tutto riassume nei due momenti: *a)* che gli atomi hanno grandezze (e quindi forme) determinate e varie; *b)* che le loro semplicissime parti minime sono le generatrici e determinanti di codeste grandezze e forme. E questo momento — cioè l'aver gli atomi, per virtù delle loro *partes minimae*, precise grandezze e forme — è il momento essenziale per la conclusione ultima; la quale è: che soltanto elementi i quali abbiano una siffatta determinatezza, possono comporsi e combinarsi a formar le cose (non già degli elementi indeterminati e informi come sarebbero gli elementi di Anassagora o le stesse *partes minimae* dell'atomo — supposto che queste potessero avere esistenza a sè, il che non è neppur concepibile). Questa conclusione è formulata nelle due ultime proposizioni del capitolo che stiamo esaminando.

La prima: *ἡ γὰρ κοινότης ἡ ὑπάρχουσα αὐτοῖς πρὸς τὰ ἀμετάβατα ἱκανὴ τὸ μέχρι τούτου συντελέσαι*, è la più incerta di tutto il brano. La *κοινότης* con che? e *αὐτοῖς* significa gli atomi (forse con breve lacuna avanti a *ἡ γάρ*,

[1] Può qui fare qualche difficoltà la insolita costruzione di *νομίζειν* col participio; ma non grande difficoltà, trattandosi di Epicuro, che è scrittore spesso negligente, sopratutto nelle costruzioni.

nella quale fosse un *τὰ ἄτομα*; oppure da leggere *αὐταῖς*?), o invece i *πέρατα*? Con tutta questa incertezza — e coll'incertezza della mia materiale traduzione: " Il comune carattere che gli atomi hanno colle cose sensibili rispetto alle *partes minimae* (vale a dire, l'essere essi atomi, come i sensibili, dotati di determinate grandezze e forme, per effetto della inscindibile unità in cui le loro *partes minimae* son fuse), è ciò che li rende atti al compimento, ossia alla creazione, delle cose fino al punto che noi vediamo „ — malgrado, dunque, tutte queste incertezze, è però manifesto, ed è confermato dalla seguente proposizione, che questa e la seguente proposizione dicono precisamente ciò che dice Lucrezio in 628-634 (i versi resi inintelligibili nelle edizioni di Lachmann e Bernays colla mutazione di mss. *si* e *nullis* in *ni* e *multis*):

> denique si minimas in partis cuncta resolvi
> cogere consuesset rerum natura creatrix,
> iam nil ex illis eadem reparare valeret,
> propterea quia quae nullis sunt partibus aucta
> non possunt ea quae debet genitalis habere
> materies, varios conexus pondera plagas
> concursus motus, per quae res quaeque geruntur.

La seguente ed ultima proposizione del brano, infatti, è: *συμφόρησιν δὲ ἐκ τούτων κίνησιν ἐχόντων οὐχ οἷόν τε γενέσθαι.* " Nè si dica, per avventura, che codesti stessi ἀμετάβατα, queste *partes minimae*, potrebbero, esistenti prima indipendenti e dotate di moto, essersi accozzate a formar gli atomi [con che verrebbesi a negare quella analogia delle *partes minimae* assolute colle *partes minimae* della percezione, che a Epicuro sta tanto a cuore; e a negare anche quella determinatezza e varietà di grandezze e forme nei primi elementi materiali, che a Epicuro pare necessaria per la creazione delle cose.] Ciò è impossibile. „ E la ragione ce la dice Lucrezio, 604-608: perchè, essendo esse, per loro essenza, parti e non altro che parti, non possono esistere disgiunte dal loro complesso; se le concepiamo esistenti per sè stesse, avrebbero anch'esse i loro *cacumina*, ossia sarebbero alla lor volta composte

di parti, e si ricadrebbe nella divisibilità all'infinito; ed è primamente col loro *densum agmen* che esse *naturam corporis explent*, che è come dire, che, per sè sole, esse non sono ancora materia; che è un altro modo di dire che, per sè sole, non possono esistere. — Come si vede, abbiamo interpretato κιν. ἐχόντων come appartenente all'ipotesi combattuta. Poichè il moto coessenziale agli atomi è la condizione necessaria perchè essi si combinino in *concilia* e diano luogo a tutti i fatti di natura; così chi trasporti alle *partes minimae* le funzioni degli atomi deve naturalmente attribuire a queste anche il moto coessenziale. La cosa è per altro così naturale, che pare davvero una aggiunta superflua. Ma non per questo ci pare abbastanza probabile la proposta fatta (Brg.) di leggere κίνησιν οὐκ ἐχόντων, con che sarebbe la mancanza di moto la ragione per cui le *partes minimae* sarebbero per sè inette alla costruzione delle cose. Ma perchè, se potessero esistere da sè e isolate, le *partes minimae* non avrebbero moto? O anzi, come può, di cose che da sè non possono esistere, farsi la questione se, da sè, avrebbero o non avrebbero moto? La ragione della loro incapacità è quella detta, non del tutto chiaramente, nei versi di Lucrezio: la mancanza di determinate grandezze e forme, senza delle quali è impossibile l'acconcio combinarsi, e le quali non son possibili che in ciò che è *partibus auctum*. E, si badi, non già, o non già soltanto, la mancanza di *variate* grandezze e forme (come si suole intendere nei versi lucreziani); se gli atomi fossero tutti di eguale grandezza e forma, sarebbero pur sempre capaci di creazione delle cose; solo che queste sarebbero tutte d'una sola specie.

Così è posto l'ultimo e più profondo concetto della *atomia;* l'atomo è atomo non solo per l'assoluta sua solidità e durezza, e per la impossibilità di una forza tale che ne disgiunga le parti, ma anche per la sua *simplicitas*, ossia per essere un constante di parti che non hanno parti, e non hanno che valore ed esistenza di parti, non divisibili quindi neppure idealmente.

VII. — Come si è visto, ed anche avvertito, questa teoria delle *partes minimae* è trattata da Lucrezio in una connessione diversa che da Epicuro, nello scritto che di lui abbiamo. Tanto in Epicuro come in Lucrezio essa è intrecciata alla questione più generale della divisibilità limitata; ma questa questione più generale, in Epicuro (nel libro che abbiamo), è connessa colla questione dei limiti di grandezza negli atomi, mentre in Lucrezio viene come appendice e ulteriore sviluppo della questione: *soliditas* e *aeternitas* degli atomi. Di qui il sospetto in alcuni critici che 599-634 sia aggiunta seriore. Io non credo; credo invece inscindibile questo paragrafo dai precedenti. Dice il Tohte (l. c. p. 28) che evidente scopo della teoria delle *minimae partes* è di spiegare la varietà di grandezze e forme atomiche; che Lucrezio quindi la scrisse mentre lavorava al secondo libro, dove si tratta di quella varietà, e poi pensò di trasportarla già qui, applicandola alla dimostrazione fondamentale dell'atomo. Evidente è che essa (teoria) non è meno connessa colla questione della *soliditas* ed *aeternitas* e *simplicitas*, che colla questione della varietà atomica. Nega veramente il Tohte ch'essa entri nella cornice della dimostrazione *esse corpora solida* (= *sine inani*) *atque aeterna*; ma questa ragione non vale, se vale quel che abbiam detto, che da 548 in giù la dimostrazione non è più rigorosamente confinata alla *aeternitas* e *soliditas*, ma s'estende alla *simplicitas*; e del resto non è quello il parere di Lucrezio, il quale, ripescando in 627 la formola *solida et aeterna*, ha anticipatamente respinta la obiezione del Tohte. La chiara intenzione del richiamo è infatti questa: avvertire che tutta la trattazione della *simplicitas* e finale indivisibilità, anche ideale, è un complemento della dimostrazione *solida atque aeterna*. Il Tohte ricorda, infine, 748 segg., dove la teoria delle *minimae partes* è brevemente ripetuta, e osserva che, mentre in quelle confutazioni di Empedocle e d'altri (645-920) il poeta non fa che citare le precedenti confutazioni di *non esse in rebus inane* e *finem non esse frangendis rebus*; per queste *minimae partes*, non solo cita, ma ripete l'argo-

mentazione. Ma il caso è diverso; per l'*inane* e pel *finis frang. reb.* cita due opinioni avversarie; in 748 sgg. richiama una dottrina propria, e in siffatti richiami ripetere brevemente anche il ragionamento è conforme all'uso lucreziano; epperò 748 sgg., che da soli non sarebbero neppure intelligibili, confermano la precedenza di 599 sgg. Circa la diversa connessione in Epicuro e in Lucrezio, ricordiamo che il fonte epicureo di Lucrezio non era la lettera ad Erodoto, ma molto probabilmente la μεγάλη ἐπιτομή; e che quest'ultima procedesse collo stesso ordine della lettera a Erodoto, non è punto probabile, anche posto che riuscissimo a rimediare in questa a quel disordine che non è da attribuire a Epicuro stesso, ma a Diogene Laerzio o a chi per lui. (Vedi il I di questi Studi Lucreziani.) Si è molto discusso recentemente intorno ai rapporti di Lucrezio coi suoi fonti; e parecchi, coll'agile fantasia, hanno visto in Lucrezio una meditata opera di riordinamento logico. (V' è stato perfino chi ha scoperto in Lucrezio un pensatore più rigoroso e una molto miglior stoffa di filosofo che non fosse Epicuro!) Ma non credo. I casi dove è evidente e sicuro lo studio di Lucrezio d'esser pedissequo del maestro sono molti; esempi sicuri dov' egli abbia sostituito un criterio suo a quello di Epicuro (salvo, s' intende, in cose non tecniche o accessorie al sistema) non ce n' è. Epperò, come non credo ch' egli abbia escogitato argomentazioni essenzialmente nuove e sue; come non credo che egli polemizzi *marte suo* contro Empedocle o Anassagora, pure ammettendo che avesse letto Empedocle, e mettiamo anche Anassagora; così, ammetto bensì che Lucrezio nella disposizione e ordinamento della materia procedesse anche con suoi criteri artistici (p. es. finire un libro con un argomento di speciale grandiosità) o ad ogni modo estrinseci; che procedesse con certa libertà, dove in una serie di argomenti poco importava l'ordine di successione; ma non credo che sostituisse, per meditata opera del suo pensiero, una connessione logica interiore, interessante la compagine del sistema, a quella che si trovava davanti. È quanto dire che, per me, Lucrezio ha trovato

nel suo fonte epicureo trattata completamente e in connessione la dottrina della atomia, compresovi il punto culminante e più intimo, quello delle *partes minimae*, e fors'anche la successiva confutazione di altri sistemi, parimenti materialisti, ma che erravano nell'attribuire alla materia prima caratteri non inerenti al puro concetto di materia, e nel crederla divisibile all'infinito.

APPENDICE I.

NOTA A PAG. 47.

È stato obiettato a questa mia spiegazione, che io, ponendo una differenza tra *soliditas* e *simplicitas*, in quanto la prima significhi la atomia di fatto degli elementi primi, la loro materiale indivisibilità (per effetto della continuità materiale, della non mescolanza di vuoto), e la *simplicitas* significhi la indivisibilità anche concettuale degli elementi, una indivisibilità che la ragione deve ammettere anche indipendentemente dalla materiale impossibilità della divisione; si è dunque obiettato che io con ciò stabilisco una distinzione troppo sottile, perchè possa essere attribuita a Lucrezio o a Epicuro; che non ce n'è traccia negli avanzi che ci restano di Epicuro, nè vi si trova un termine tecnico, p. es. un ἁπλότης, che corrisponda alla *simplicitas* di Lucrezio; sì che non si sia autorizzati a vedere in questa parola più che una diversa espressione per *soliditas*. Ora — lasciando da parte Lucrezio, il quale in queste questioni non fa che ripetere, fin dove sa e può, ciò che ha trovato negli scritti di Epicuro — rispondo che (a parte le parole) la distinzione in sè stessa non l'ho escogitata io, ma la trovo scritta in Lucrezio e in Epicuro. Infatti che altro senso o scopo ha la teoria delle *partes minimae?* A Epicuro, per porre l'immutabilità ed eternità dei suoi atomi e la sua costruzione dell'universo, bastava perfet-

tamente la loro indivisibilità effettiva, materiale. Se nella sua lettera a Erodoto, più diffusamente e più sottilmente che Lucrezio non faccia, si affanna a dimostrare che codesti atomi risultano bensì di parti (altrimenti non si concepirebbero le loro diverse forme e grandezze) ma di parti che non sono altro che parti, e che disgiunte per sè non potrebbero esistere, anzi non sono neppur concepibili; non viene egli con ciò a dimostrare che l'atomo, oltre all'essere di fatto indivisibile perchè nessuna forza lo può dividere, è anche indivisibile perchè è il primo materiale che, anche solo in pensiero, possa concepirsi esistente? — Il nón trovarsi poi in Epicuro un *ἁπλότης* vuol dir poco; tanto più che neppur troviamo in lui un termine tecnico, p. es. *πληρότης*, corrispondente a *soliditas*; nel § 41 chiama i suoi atomi *πλήρη*; non aggiunge lì *ἁπλά*, perchè lì non c'era la ragione; li avrà forse chiamati anche così, polemizzando contro Anassagora, e contro la dottrina di lui della mescolanza all'infinito dei diversi elementi. [1]

La mia ipotesi si limita dunque al mettere una lacuna tra 547 e 548, e all'intendere che da 548 in giù, come compare e continua il nuovo termine *simplicitas*, così si tratti del nuovo aspetto dell'atomia, di quello, cioè, che la ragione deve ammettere anche indipendentemente dalla materiale impossibilità di divider l'atomo, derivante dalla sua pienezza, dalla sua *soliditas*. Vediamo infatti ancora

---

[1] Osservo, per incidenza, che io non trovo, come altri, in Epicuro un gran fabbricatore di termini tecnici; vedo piuttosto in lui, conformemente al suo precetto che nel linguaggio scientifico si hanno da usar le parole nel senso comunemente accettato, uno studio del parlare senza tecnicismo di espressioni; sebbene, del resto, sia inevitabile che certe espressioni, usate ripetutamente per indicare certi punti della sua dottrina, assumano un carattere di termini tecnici. Si veda p. es., §§ 68-70; entra primamente la parola *συμβεβηκότα* nella sua semplice funzione di participio (quelle cose che vanno insieme ai corpi, quindi che sono loro unite, *coniuncta*); più in là poi è detto: " ai corpi anche qualche cosa *συμπίπτει* [cioè " capita ", si trova casualmente insieme, senza che sia con essi essenzialmente congiunto]; e codesti accidenti li chiamiamo *συμπτώματα*, conforme al significato che questa parola il più generalmente ha. "

una volta. Lucrezio prima ha dimostrato che, nella generale mescolanza di materia e vuoto nelle cose, se si va via via verso parti sempre più piccole, bisogna arrivare alla fine a dei punti materiali che sieno pura materia, senza mescolanza di vuoto (*solida*); che questi sono indistruttibili, e quindi eterni, perchè solo la interna mescolanza di vuoto rende possibile una disgregazione; a conferma dell'eternità degli elementi primi, ha anche aggiunto che, se essi non fossero eterni, le cose attuali sarebbero nate dal nulla. Fin qui abbiamo una dimostrazione diretta dell'atomo e della sua indistruttibilità. Nel seguito vengono confutazioni di avversari. Ma si tratta forse di avversari che sostengano, contro il sin qui detto, la distruttibilità e il possibile annientamento della materia prima, o una mescolanza di materia e vuoto all'infinito? No. Di una avversa opinione che sostenga la ulteriore divisibilità della materia prima per ulteriore contenenza di vuoto, ossia per mancanza di *soliditas*, non si parla punto; e si combatte contro avversari che ammettono la eternità della materia prima; chè il senso della prima argomentazione, p. es., è sostanzialmente questo: " A chi sostiene che la eterna materia, sebbene dividentesi all'infinito, sia sempre atta alla ricostruzion delle cose, rispondo che, nell'infinito tempo trascorso, a furia di dividersi, la si sarebbe ridotta a tal piccolezza di parti, da rendere impossibile, in un tempo per quanto lungo, un suo riaggregarsi fino alle cose attuali. „ Dunque Lucrezio, dopo aver detto che gli elementi sono indivisibili, perchè non c'è forza che li possa dividere, viene ora a dimostrare che, anche supposta la possibilità meccanica di dividerli, la ragione non può tuttavia concepirli che come indivisibili; e reca dapprima degli argomenti a posteriori, cominciando dal confutare chi vorrebbe pur spiegare l'esistenza delle cose con una materia eterna, ma dividentesi all'infinito; e poichè questa è la teoria di Anassagora, ho detto che il qui confutato è Anassagora; ciò che mi par confermato anche dall'uso della parola *simplicitas*. In Anassagora, infatti, la divisione all'infinito della materia è intimamente connessa colla

mistione all'infinito degli elementi fra loro; nessuno dei numerosissimi elementi anassagorei ha mai esistito o esiste (all'infuori del *νοῦς*), in qualunque grado di piccolezza, allo stato puro e semplice. La *solida simplicitas*, ossia la fissità irreducibile d'una grandezza prima degli elementi, e la loro semplicità materiale, esprime la dottrina direttamente opposta al doppio principio di Anassagora. Nè vedo come Lucrezio potesse venir di sua testa a scegliere la parola *simplicitas*, quando non avesse avuto che da ripetere il concetto, che un corpo senza interni vuoti non si può rompere. Questa *unità* prima, quantitativa e qualitativa insieme, è poi concettualmente determinata — nel rispetto quantitativo, ma siffattamente che implica anche il qualitativo — è poi concettualmente determinata, nel più intimo significato, colla teoria delle *partes minimae*.

APPENDICE II.

NOTA A PAG. 58.

Questa parola *ὄγκοι* usa Epicuro non solamente nel brano che qui s'interpreta, ma anche al § 69 e al § 52. In 69 si tratta dei *coniuncta*, i quali, dice Epicuro, costituiscono la natura propria e caratteristica di quel corpo a cui appartengono [e quindi, *in questo senso*, si potrebbero dire le parti di essa natura], ma non lo costituiscono, dice, come fanno le parti sostanziali di esso, i suoi *ὄγκοι* " sieno i primi, sieno parti comunque minori del tutto " (*ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὄγκων μεῖζον ἄθροισμα συστῇ ἤτοι τῶν πρώτων ἢ τῶν τοῦ ὅλου μερῶν τοῦδε τινὸς ἐλαττόνων*). Qui è chiaro il senso di molecole, di *minimae partes* — non escluse quelle dell'atomo, se si trattasse dell'atomo; ma Epicuro ha in mente le *minimae partes* di un *concilium*, aventi ancora le qualità del *concilium*. Si noti che, con una certa libertà di costruzione, accennando poi

a parti maggiori, sostituisce μηρῶν all' ὄγκων che sarebbe naturalmente sottinteso. [1]

Il § 52 parla del suono, e v'è detto che τοῦτο τὸ ῥεῦμα εἰς ὁμοιομερεῖς [tutti di egual composizione] ὄγκους δια-

[1] Il BRIEGER, per verità, vuole che ὄγκοι in § 69 significhi gli atomi. e fa anzi a Epicuro il rimprovero di ambiguità, perchè adoperi qui nel senso di atomi la stessa parola che altrove significa *partes minimae*. Gli è che egli crede che § 56 tratti già dell'atomo, e che sia indicato l'atomo con πεπερασμένον σῶμα. Ora, abbiamo visto, invece, che ivi Epicuro parla del corpo limitato in genere, anzi in particolare del limitato percettibile, e della *partes minimae* (ὄγκοι) di questo, che — io dico — sono poi le molecole. Anzi, la parola ὄγκοι per *partes minimae* dell'atomo, in Epicuro non occorre; queste le chiama ἐλάχιστα, o ἐλάχιστα καὶ ἀμιγῆ πέρατα; sicchè, può esser probabile che le chiamasse anche ὄγκοι, ma sicuro non è (come non è sicuro ch'egli usasse anche dell'atomo e delle sue parti i termini *metabaton* e *ametabaton;* senza che perciò venga danno, se noi pur li adoperiamo con questa estensione). — Del resto, se io attribuisco a Epicuro, oltre al concetto dell'atomo, anche il concetto della molecola, non è per fargli un regalo, ma perchè in lui lo trovo. Nessuno può negare che per Lucrezio e per Epicuro un bicchier d'acqua è un ammasso di *cacumina* d'acqua; ora, o questi *cacumina* sono per Epicuro le ultime particelle d'acqua, non più divisibili in parti conservanti i caratteri dell'acqua, e allora son le molecole; oppure Epic. credeva (ciò che è improbabile, e non ce n'è alcun indizio) che non fossero ancora essi le ultime particelle acquee, e la molecola non è che spostata. Certo che uno a cui si dica che l'acqua è composta di ossigeno e di idrogeno, può pensar ciò, sorvolando col pensiero sull'altro fatto che, anzitutto, un bicchier d'acqua è fatto di gocciole d'acqua, e queste di gocciolinc più piccole, fino a delle piccolissime, dividendo le quali non si avrebbe più dell'acqua, ma i suoi componenti; e in generale è tacitamente supposto che Epicuro a questo fatto non ci avesse badato — non avendoci badato gli stessi suoi critici. Ma che invece ci abbia badato, e che avesse il concetto delle parti *minime* d'una sostanza, ultime ad aver i caratteri di quella sostanza, lo prova appunto la sua teoria degli ὄγκοι o *cacumina*. Infatti, quando dice che un *cacumen*, per es., d'oro, è percettibile in mezzo ai suoi compagni, non percettibile isolatamente, perchè in questo caso non si possono distinguere parti o limiti o estremità, che lo determinino; quale altra può essere la ragione di ciò, se non questa, che parti auree in quel *cacumen* non ce n'è, e un' ulteriore divisione ci porterebbe agli atomi? La piccolezza no, perchè questa dovrebbe impedire la percezione, anche quando è visto in mezzo ad altri. Il concetto della molecola non solo chiarisce il *cacumen* lucreziano, che pareva una singolarità non bene afferrabile, ma ce ne fa vedere la genesi e la ragion d'essere in connessione col tentativo di stabilire un razionale primo indivisibile.

σπείρεται, i quali conservano una certa concordanza d'azione tra loro, e una particolare unità o conformità, che si distende e si ricollega col corpo sonante, e così producono una indiretta percezione di esso [come il suono d'una campana è una percezione della campana] o per lo meno [come nel caso di un sibilo, che può essere d'un animale, o di un uomo, o di uno zufolo, o altrimenti prodotto] mi manifesta l'esteriore effetto di quel qualunque corpo sonante. Il passo non è facile, e non garantisco la piena esattezza della mia interpretazione. [1] Certi suoni rapidamente vibranti o trillanti avranno forse suggerito a Epicuro che anche i suoni continui siano una somma di siffatte singole unità (*ὄγκοι*) sonore. Qui non si tratterà, forse, precisamente di molecole di suono, ma piuttosto di piccole masse, costituite esse di molecole di suono; ma la eguaglianza di parti delle masse (cioè la composizione di ciascuna eguale a quella delle altre) fa sì che sieno degli *ὄγκοι*, parti minime di quel *determinato* suono.

Lucrezio conosce gli *ὄγκοι* o *partes minimae* degli atomi; ma gli *ὄγκοι* o *partes minimae* delle *res* sensibili, le molecole, par che gli sieno sfuggite; e nessuno, ch'io sappia, ne ha trovato traccia nel suo poema. Pure mi pare che non manchino passi — a parte quelli dove parla di *extrema cacumina* percettibili, de' quali non so fin dove Lucrezio avesse un concetto chiaro e compiuto — passi, attraverso i quali ci è dato di scorgere codesti *ὄγκοι*-molecole. In II, 381-477 Lucr. dimostra la varietà di forme atomiche, per i vari modi che diverse sostanze tengono nel passare attraverso altre; passano facilmente quelle composte di atomi piccoli e lisci; non passano, o

[1] Ecco il greco, secondo Usener, e come l'ho interpretato: *τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασῴζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἑνότητα ἰδιότροπον διατείνουσαν πρὸς τὸ ἀποστεῖλαν, καὶ τὴν ἐπαίσθησιν τὴν ἐπ' ἐκείνου ποιοῦντας, εἰ δὲ μή γε, τὸ ἔξωθεν μόνον ἔνδηλον παρασκευάζοντας*. Nulla vieta, del resto, di conservare qui la lezione dei codici *ποιοῦσαν* e *παρασκευάζουσαν*, e l'*ἅμα* può ben riferirsi a ciò che precede [" nel tempo stesso però "], anzichè a un successivo *καί*.

passano difficilmente, quelle composte di atomi più grandicelli o di forme ispide. Vediamo p. es. 391 seg.:

> et quamvis subito per colum vina videmus
> perfluere: at contra tardum cunctatur olivom,
> aut quia, nimirum, maioribus est elementis
> aut magis hamatis inter se perque plicatis,
> atque ideo fit uti non tam diducta repente
> inter se possint primordia singula quaeque
> singula per cuiusque foramina permanare.

Ma è credibile che Epicuro cadesse in questa grossolanità di accostare a tal segno la grandezza di un atomo alla enorme grandezza d'un forellino siffatto? Io tengo per fermo che se Epicuro stesso, come è probabile, ha fornito a Lucrezio questo esempio, ha detto che gli ὄγκοι dell'olio, più grossi o più scabri, perchè composti d'atomi più grossi o più scabri, stentano assai più di quelli del vino a districarsi e a infilar le uscite del colatoio. Epperò in tutto questo brano lucreziano, 381 sgg., sarà da intendere: la *figura* degli ὄγκοι — anche di luce, di suono, di odore, di sapore — il loro *levor* o *squalor*, dipendente dal *levor* o *squalor* del grandissimo numero di atomi onde ciascuno è composto, produce i contatti e sfregamenti dolci o amari, ruvidi o carezzevoli, blandi o pungenti sui nostri sensi, anche dentro di noi. Anzi Lucrezio stesso, un po' più avanti, accenna più o meno coscientemente a questi ὄγκοι: II, 451

> illa quidem debent e levibus atque rotundis
> 452 esse magis, fluvido quae corpore liquida constant;
> 454 nec retinentur enim inter se glomeramina quaeque:
> 453 namque papaveris haustus itemst facilis quasi aquarum,
> 455 et perculsus item proclive volubilis exstat.

L'ordine nei codici è 453, 454, 455, conservato da Lachmann e Bernays: il Munro elimina 453 come interpolato (ma cfr. 196 sg.). Il Brieger ordina invece: 453, 455, 454, pensando, pare, che *glomeramina* non possa dirsi che dei granellini di papavero, Per me invece *glomeramina* sono appunto gli ὄγκοι dei liquidi; e qui Lu-

crezio ha capito meglio il suo testo e ha tradotto o ὄγκος o altra parola che significasse " massa " o designasse le molecole come ammassi atomici, con *glomeramen*. E si vede come riesca più acconcio il paragone coi granellini di papavero. Perchè, invece, avrebbe chiamati " gomitolini " i granellini di papavero? In *glomeramen* l'idea del " fatto su, " a guisa di gomitolo o di pillola medicinale, è essenziale, e sarebbe affatto estranea e senza ragione qui pei granellini e per l'esemplificazione che devon fornire, tanto più se hanno da esemplificare atomi, e non molecole. — Ma vediamo l'altro passo dove Lucrezio usa *glomeramen*. Cita cose che hanno ad un tempo colore, odore, sapore, e conchiude: II. 686 *Dissimiles igitur formae glomeramen in unum Conveniunt*, dove io oserei tradurre: " a formare una molecola di quella sostanza " (εἰς ἕνα ὄγκον): pur temendo di tradurre più di quello che Lucrezio stesso intendesse. Ad ogni modo questo passo mostra quanto sia prevalente in *glomeramen* l'idea di " ammassato ", e quanto impropriamente quindi sarebbe detto *glomeramina* semplicemente per " granellini " nel passo precedente.

Anche a proposito d'un altro passo voglio esprimere il mio dubbio che Lucrezio abbia confuso atomi e molecole. In IV, 108 sgg. Lucrezio s'avvia a dimostrare la tenuità dei *simulacra*:

. . . et in primis quoniam primordia tantum
110 sunt infra nostros sensus tantoque minora
quam quae primum oculi coeptant non posse tueri,
nunc tamen id quoque uti confirmem, exordia rerum
cunctarum quam sint subtilia percipe paucis.
primum animalia sunt iam partim tantula, quorum
115 tertia pars nulla possit ratione videri.
horum intestinum quodvis quale esse putandumst?
quid cordis globus aut oculi? quid membra? quid artus?
quantula sunt? quid praeterea primordia quaeque,
unde anima atque animi constet natura necessumst?
120 nonne vides quam sint subtilia quamque minuta?
praeterea quaecumque suo de corpore odorem
expirant acrem, panaces absinthia taetra
habrotonique graves et tristia centaurea,
quarum unum quidvis leviter si forte duobus

(E qui una lacuna ci toglie il resto dell' argomentazione.)

Qui abbiamo anzitutto *primordia* nel suo solito significato di atomi in 109; in 112 sg. abbiamo l'espressione *exordia cunctarum rerum* che occorre anche al v. 48, e II, 333 e III, 31, nel senso di atomi; cosicchè par naturale che lo stesso debba significar qui; abbiamo di nuovo *primordia* 118, e non parrà dubbio che significhi ancora atomi; e il ragionamento possiam supporre che continuasse col dire: " poichè i *simulacra* hanno spessore atomico, vedi quanto son tenui ". Ma si badi che curioso modo di connettere sarebbe quello di Lucrezio: " poichè gli atomi sono di tanto più piccoli dei minimi visibili, pure adesso per confermare *anche* questo, senti quanto sieno piccoli gli atomi "; e prendiam pure *quoniam sunt* = " sebbene io abbia già dimostrato ", e strappiamo pure violentemente il *quoque* da *id* per attribuirlo a *confirmem*, dando a *confirmare* il preciso senso dell' it. *confermare:* resta pur sempre barocco il dire: " Sebbene t'ho già dimostrato quanto gli atomi sono al di sotto del visibile, pure ora, per anche confermarti la cosa, senti quanto sono piccoli gli atomi. " E dopo, perchè, mostrata la minimezza delle membra di animalucci quasi microscopici, non conchiude alla minimezza degli atomi loro, ma salta agli atomi dell'anima? (119 sg.) Nè a Lucrezio doveva importare di scendere fino agli atomi dell'anima, i minimi di tutti, poichè l'anime non si vedono, e di *simulacra* dell'anima non si parla. Io inclino quindi a credere che *exordia rerum cunctarum* dovrebbe significar qui i primi componenti delle cose, non in senso assoluto, ma nel senso appunto delle picciolette membra e visceri degli animalucci, e nel senso delle particelle minime, degli *ὄγκοι*, di sostanze odorose (si noti che i tre altri passi dove occorre *cunctarum exordia rerum* sono collegati così, che valgono per uno solo); e che *primordia* dell'anima dovrebbe significare gli *ὄγκοι* aeriformi, ventiformi, caloriformi, innominatiformi dell'anima, minutissimi *concilia* ma non atomi. Allora ecco il discorso che qui si farebbe. " Poichè gli atomi sono di gran lunga molto

più piccoli delle minime cose visibili [dal che già conseguirebbe che ci sieno molte gradazioni di *concilia* tanto piccoli da essere invisibili], pure adesso voglio mettere in sodo *(confirmare)* anche questo: quanto sieno sottili e tenui i primi componenti (già concilia·i, gli ὄγκοι) delle cose. „ E di qui è breve il passo alla estrema tenuità dei *simulacra*. Ma per quanto usare a breve distanza la medesima parola in senso diverso sia vezzo lucreziano, non è supponibile che Lucrezio usi consapevolmente qui il secondo *primordia*, sopratutto, in senso così insolito. Il mio sospetto è che anche qui Lucrezio non abbia ben afferrata qualche espressione del suo testo greco, e abbia confuso atomi e molecole.

V.

I QUATTRO ELEMENTI
NELLA POLEMICA LUCREZIANA.

a I, 803-829.

Dopo la confutazione di Eraclito, viene la confutazione di Empedocle. O, diremo meglio, la confutazione dei sostenitori dei quattro elementi empedoclei in genere, tra i quali Lucrezio non distingue abbastanza due categorie ben diverse: epperò importa che le distinguiamo noi, anche per meglio comprendere Lucrezio stesso. Empedocle non ha probabilmente escogitato lui, ma ha trovato già nel comune modo di vedere il concetto che terra, acqua, aria e fuoco sieno come le sostanze fondamentali di tutte le altre cose; e questo modo di vedere diventò tanto più generale e duraturo, poi ch'ebbe da lui una specie di sanzione scientifica e filosofica. Ma ciò che caratterizza lui, e lo mette in una schiera con Anassagora e gli atomisti, anzichè con Eraclito e gli ionici anteriori, è che per lui questi quattro elementi non sono già la materia prima trasformantesi in tutte le cose (ilozoismo ionico), ma è la materia prima eterna e immutabile, tutte le altre cose facendosi e disfacendosi per composizione e disgregamento di quelle quattro. Ma un tal concetto era molto difficile che resistesse in faccia alla comune esperienza, e che i molti, anche più o meno filosofeggianti, concepissero p. es. vegetali e animali come non altro che combinazioni diverse di quei quattro elementi; e in ragione appunto della popolarità di questi, doveva, anche inavvertitamente, risorgere — rispettivamente, durare — l'antico concetto ilozoico, trasformista, secondo il quale

quegli elementi si combinano e danno origine alle cose native e mortali, perdendo i loro propri caratteri e assumendone de' nuovi. L'insanabile contraddizione che è in questo concetto, e che è grande merito degli Eleati d'aver rilevata, [1] non si affacciava a molte menti, o non ne era sentito tutto il valor razionale. Or dunque, i ragionamenti di Lucrezio (e probabilmente di Epicuro, in quel fonte epicureo che il poeta ebbe qui sott'occhio), sono rivolti più contro questi pseudoempedoclei che contro Empedocle stesso. Questa semplice osservazione basta per vedere un po' più chiaro nell'andamento delle argomentazioni lucreziane. Le prime obiezioni (742-762: l'errore di non ammettere il vuoto; l'errore di ammettere la divisibilità all'infinito; l'errore di ammettere tali *primordia* che l'esperienza insegna essere *nativa* e *mortalia*) son dirette contro tutti i fautori dei quattro elementi senza distinzione. Invece nel § 763-781 la distinzione tra veri empedoclei e trasformisti si può dire implicita nel proposto dilemma, di cui il primo termine esprime (o parrebbe esprimere) il concetto trasformista — e contro questo solo vale la opposta ragione: " se sono quelle quattro cose che si trasformano nelle altre, e queste si risolvono poi nelle quattro prime, non c'è ragione di chiamar queste elementi delle altre, anzichè le altre elementi delle quattro; è un circolo, e in un circolo non c'è punto di partenza " —; il secondo termine, invece, formola chiaramente il concetto di Empedocle, e vi si risponde con un argomento (questo: dati gli elementi immutabili, ossia conservanti le loro qualità sensibili, queste non potrebbero scomparire totalmente, o quasi, nella composizione delle cose) che già è stato adoperato contro Eraclito (647 sgg.) — contro il quale, a rigore, non andava, perchè gli attribuisce un concetto non suo; anche

[1] E Lucrezio la esprime colla ripetuta formola:

nam quodcumque suis mutatum finibus exit
continuo hoc mors est illius quod fuit ante.

questo un indizio che Epicuro soleva combattere in fascio i sostenitori di questo o quello, o di questi o quelli elementi, presi nel campo dell'esperienza sensibile, e non distinguendo fra trasformisti e non trasformisti, se non colla forma del dilemma, come fa qui Lucrezio — e che invece va benissimo contro Empedocle; ed è per esso infatti che Anassagora s'è appigliato invece al partito di fare eterne e immutabili le qualità tutte, e quindi tutte le sostanze. Del resto, quanto poca coscienza abbia Lucrezio della diversità essenziale che è tra i due modi di intendere i quattro elementi, si vede dai due primi versi di questo paragrafo, che esprimono la teoria dei quattro elementi, non già in generale e per modo che abbraccino i due termini del dilemma successivo, o — come piuttosto qui sarebbe richiesto, — per modo da rappresentare il primo termine (l'ipotesi trasformista); ma la esprimono invece nel senso del secondo termine, cioè conforme al concetto di Empedocle, poichè suonano (763 sg.): *quattuor ex rebus si cuncta creantur atque in eas rursum res omnia dissoluuntur;* così che non ha nessun legame logico il ribattere (765 sg.): *qui magis illa queunt primordia dici, quam contra res illorum retroque putari?* A questa stregua io potrei opporre a Lucrezio: *si ex atomis tuis cuncta creantur atque in eas rursum dissoluuntur, qui magis atomi queunt rerum primordia dici, quam contra res illarum?* Insomma l'argomento di Lucrezio è come di chi dicesse: se le case si fanno di mattoni e si disfanno in mattoni, non c'è ragione per dir piuttosto che sono le case fatte di mattoni, anzichè i mattoni di case! Lucrezio doveva dire: *si quattuor res in omnia, atque omnia rursum in quattuor illas res* MUTANTUR, *qui magis*, ecc. Nel successivo § 782-802, poi, Lucrezio combatte dei trasformisti più radicali e più logici; quelli che estendevano il trasformismo anche nel campo dei quattro elementi tra loro. Io non saprei apporre de' precisi nomi di filosofi e scuole filosofiche a queste varietà, come ad alcune delle enumerate in 705-715; probabilmente erano de' gruppi del pubblico filosofeggiante; e il nome di Empedocle serviva da comune attac-

capanni.[1] Sappiamo ad ogni modo degli stoici, che es
nella loro cosmogonia avevano fatta una combinazion
dell' ilozoismo eracliteo e dei volgari quattro elementi.
gli stoici erano gli avversari più particolarmente pre
di mira dagli epicurei.

Viene da ultimo il § 803-829, che vogliamo qui esa
minare più particolarmente

'At manifesta palam res indicat' inquit 'in auras
aëris e terra res omnis crescere alique;
805 et nisi tempestas indulget tempore fausto
imbribus, ut tabe nimborum arbusta vacillent,
solque sua pro parte fovet tribuitque calorem,
crescere non possint fruges arbusta animantis.'
scilicet, et nisi nos cibus aridus et tener umor
810 adiuvet, amisso iam corpore vita quoque omnis
omnibus e nervis atque ossibus exsoluatur;
adiutamur enim dubio procul atque alimur nos
certis ab rebus, certis aliae atque alie res.
nimirum, quia multa modis communia multis
815 multarum rerum in rebus primordia mixta
sunt, ideo variis variae res rebus aluntur.
atque eadem magni refert primordia saepe
cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque:
820 namque eadem caelum mare terras flumina solem
constituunt, eadem fruges arbusta animantis,
verum aliis alioque modo commixta moventur.
quin etiam passim nostris in versibus ipsis
multa elementa vides multis communia verbis,
825 cum tamen inter se versus ac verba necessest
confiteare et re et sonitu distare sonanti.
tantum elementa queunt permutato ordine solo;
at rerum quae sunt primordia, plura adhibere
possunt unde queant variae res quaeque creari.

---

[1] Oppure in 782 sgg., Lucrezio (cioè il suo fonte epicureo) pen
ad Aristotele, che faceva minerali, piante e animali composti d
quattro elementi, e insieme faceva questi trasformabili l'uno ne
l'altro per rarefazione e condensazione, accozzando così la conc
zione empedoclea colla concezione ilozoica. Nel che (come è a
cennato nel testo) fu seguito dagli stoici, partenti dal fuoco qua
primissimo elemento. Lucrezio confuta codesto trasformarsi p
condensazione o rarefazione, nella sua polemica contro Eracli
I, 647 sgg.; e là abbiamo avvertito che l'argomento, anzichè cont
Eraclito stesso (o direttamente contro Aristotele) deve esser d
retto contro una forma stoica dell'ilozoismo eracliteo.

In questa argomentazione restano oscuri, per troppa brevità, alcuni nessi logici. E anzitutto è da determinare a quali avversari Lucrezio risponde; se a Empedocle, secondo il quale tutte le cose sono o restano sostanzialmente composte di terra, acqua, aria, fuoco; oppure ai veri trasformisti. Risponde a questi ultimi; tanto che il ragionamento di Lucrezio poteva adoperarlo, *mutatis mutandis*, lo stesso Empedocle contro gli ilozoisti. Questi, dunque, dicono che i quattro elementi son fondamentali, in quanto stanno a base del processo di trasformazione sostanziale; ma trasformandosi cessano d'essere terra, acqua, fuoco, aria e diventano piante, animali, ecc. Lucrezio li combatte, confutando l'uno e l'altro insieme questi due punti: *a*) che materia prima sieno i quattro elementi, *b*) che sia possibile una trasformazione sostanziale di una cosa in altra cosa. [I due punti sono strettamente connessi; infatti — e in questo andrebbero d'accordo, contro Empedocle, Lucrezio e gli ilozoisti — se materia prima sono i quattro elementi, non si può capire la loro trasformazione nelle altre cose se non come sostanziale, troppo ripugnando all'esperienza l'ammettere che in tutte l'altre cose sieno ancora i quattro elementi, conservanti la loro essenza, ossia quei caratteri che li fanno terra, acqua, aria, fuoco.] I trasformisti, dunque, mettono innanzi questo argomento: " Ma nella produzione vegetale noi vediamo effettivamente la terra diventare *arbusta* e *fruges*; anzi, poichè ciò non avviene senza la pioggia e il calor solare, è evidente che son proprio gli elementi acqua e fuoco, insieme coll'elemento terra (e l'aria è lì d'attorno) che diventano *arbusta* e *fruges.* „ E Lucrezio risponde, anzitutto, richiamando il caso speciale al fatto generale della nutrizione: il regno animale si nutre (direttamente o indirettamente) del regno vegetale; ossia, come terra ed acqua, ecc., diventano *arbusta* e *fruges*, così questi diventano carne ed ossa e latte e sangue, ecc. Ora, voi non dite per questo che *arbusta* e *fruges* sieno la materia prima di carne ed ossa; e non avete quindi una ragione per sostenere che terra ed acqua, ecc., sieno la materia prima di *arbusta* e *fruges*.

Nè venitemi a dire che voi per ciò chiamate quelli elementi primi, perchè li vediamo essere primi nella scala di trasformazione: nei due trapassi c'è un medesimo fatto; la scomparsa di certe qualità caratteristiche e la comparsa di qualità affatto diverse; è questo il fatto da spiegare: come sia possibile la diversificazione. [Questo primo stadio dell'argomentazione in Lucrezio non c'è; ma o è sottinteso — o giova sottintenderlo. Certo la forma di 809 *scilicet, et nisi nos*, ecc., accenna nettamente al parallelo tra i due trapassi, e quindi a che non si possa dire dell'uno ciò che non si dice dell'altro.] Esaminiamo dunque il fatto della nutrizione. Cosa vuol dire il fatto che *arbusta* e *fruges* diventano carne ed ossa? Non può voler dire che questo: che la materia stessa che prima costituiva *arbusta* e *fruges* costituisce poi carne ed ossa. Ma come è possibile che la materia stessa abbia volte a volte caratteri così diversi? Questo si spiega ammettendo nella materia prima una pluralità di forme (forme occulte, altrimenti sempre ricomparirebbero — come s'è detto contro Eraclito ed Empedocle): dalle diverse combinazioni di queste forme nascono le diversità qualitative delle cose. Ma badate, dico combinazioni diverse delle *medesime* forme fondamentali — almeno all'ingrosso — ritornanti nelle diverse specie; perchè supporre che le diverse specie si distinguano tra loro (per esempio un cavolo da un uomo) perchè ognuna di esse consti di forme primordiali esclusivamente sue, spiegherebbe le diversità persistenti, ma non già i trapassi che stiamo studiando. La cosa è invece così: *multa primordia multarum rerum multis rebus communia sunt, sed multis modis mixta*. La diversa qualità della miscela spiega come le diverse specie di animali e di vegetali si diversifichino tra loro, e le vegetali dalle animali; la grande comunanza di forme primordiali spiega come la materia di una specie possa come cibo, variando rapporti e combinazioni, e quindi caratteri, diventar materia di un'altra. E una riprova di ciò — *e questo è il nucleo centrale e specifico di* QUESTA *argomentazione di Lucrezio* — è che alla possibilità di questi trapassi di materia da una specie a un'altra sono imposti

dei limiti. Molte specie, è vero, hanno cibi comuni (il che si spiega pure, come il fatto stesso del cibo, colla comunanza qui stabilita); ma è vero anche che non ogni specie può nutrirsi dello stesso cibo di qualunque altra specie: *alimur nos certis ab rebus, certis aliae atque aliae res*: ciò avviene perchè nei diversi cibi i comuni *primordia* sono in diverse proporzioni e combinazioni; a una specie A, nella cui costituzione *primordiale* è caratteristica la prevalenza, mettiamo, di α, o una combinazione di *primordia* $\alpha\,\beta\,\gamma$, ecc. (giacchè nella nutrizione è da ammettere una appropriazione non solo di acconce forme atomiche, e in acconcia quantità, ma anche di acconci complessi atomici) sarà ottimo cibo una specie dove abbondino α o dei complessi $\alpha\,\beta\,\gamma$; non converrà un altro cibo dove scarseggi α, o scarseggino o manchino complessi $\alpha\,\beta\,\gamma$, e abbondino invece altri tipi o complessi atomici, che saranno invece appropriati per un'altra specie. Queste limitazioni provano che nei trapassi nutritivi non solo c'è persistenza della materia, ma anche esistenza e persistenza di certi speciali caratteri (di forme e lor proporzioni e combinazioni) delle diverse miscele atomiche nutrienti. Col vostro concetto ilozoico che implica cessazione di una sostanza e sostituzione di un' altra — a parte che ciò significherebbe l'assurdo della riduzione al nulla, e nascita dal nulla — non si vede alcuna ragione delle descritte limitazioni; non si vede perchè della carne di bue non possa trasformarsi in carne, ossa e sangue di capra, e perchè della farina non possa trasformarsi in ossa, sangue e carne di leone.

Ma voi forse direte che, pur date queste limitazioni, le diversità delle cose sono così sterminatamente grandi, ed anche così grandi e varie le diversificazioni della materia nei suoi passaggi nutritivi, che non sembran conciliabili con questa grande comunanza di forme tipiche primordiali nelle diversissime cose. Ma voi non calcolate l'enorme (non infinito però) numero di combinazioni diverse che ammette una pluralità di forme primordiali, quando variino nelle miscele le proporzioni delle diverse forme (questo dice il *multis modis* " in molte diverse

misure „); ha poi grande importanza in molti casi il come sieno tra loro aggruppate; per es. se piuttosto α si trovi accostato e in intimo rapporto con βγ anzichè con δε (*cum quibus*); od anche se si abbia una disposizione αβγ anzichè βαγ (*quali positura*); e per conseguenza molto anche importano le diverse forme di vicendevoli moti ed urti atomici, varianti appunto secondo il variar delle forme e loro proporzioni e combinazioni e disposizioni. Vedete quanta diversità di versi e di parole si formino col limitato numero di lettere dell'alfabeto, con semplici sostituzioni parziali, o raddoppiamenti, od anche variando semplicemente la disposizione.

Ora, tutto ciò che s'è detto della nutrizione degli animali dai vegetali (o da animali cibantisi di vegetali) si applica tal quale al nascere e crescere dei vegetali stessi dai vostri pretesi elementi: anche in questo caso vale, per es., la riprova che ho cavata dalla limitazione delle possibili trasformazioni: non ogni specie di vegetali nasce in ogni terreno e con qualunque condizione termica e atmosferica, ma anche qui *certa semina certis rebus reddita sunt*. Dunque *eadem constituunt caelum mare terras flumina solem* (che è quanto dire i vostri quattro elementi) *eadem fruges arbusta animantis; verum alia aliis commixta sunt alioque modo moventur*. In questo rispetto i vostri quattro elementi sono nella condizione di tutte le altre cose: v'ho dimostrata impossibile la trasformazione nel senso ilozoico; ma solo con essa potrebbe ammettersi (e ne convenite) la primordialità di terra, acqua, aria, fuoco; dunque non sono primordiali.

Così appare una rigorosa concatenazione logica del nostro paragrafo, che non riesce molto chiaro, come ho detto, per la soverchia brevità, o meglio perchè suppone già la notizia di cose che il lettore imparerà più tardi. E infatti io non posso persuadermi che Lucrezio scrivesse così questo paragrafo nella prima redazione del I libro; io vedo qui un'aggiunta fatta dal poeta, dopo che aveva scritta la parte centrale del libro II, in particolar modo II, 700-729 (compresovi 688-699; vedi nota ivi). Si osservi infatti: di I, 814-815 troviamo una parziale ripe-

tizione II, 695-696; e pochi versi prima troviamo II, 688-691 = I, 823-826, eccetto una modificazione nell'ultimo verso (cfr. I, 197, II, 1013 sgg.); I, 817-819 quasi = II, 760-762 = 1007-1009 (anche 820-821 = II, 1015-1016). Ora, la supposizione che Lucrezio, dopo avere scritta la parte centrale del libro II (mettiamo 661-1022), per associazione di idee venisse nel concetto di far qui un'aggiunta, e vi raccogliesse tre o quattro ripetizioni di passi che là sono disseminati, par più probabile che non l'altra, che cioè là disseminasse quattro ripetizioni tutte prese da qui nel giro di sedici versi. Poi la similitudine dell'alfabeto vien più naturale nel II libro (688 sgg. e dopo 723 sg.): qui l'applicazione è intesa, un po' forzatamente, a mostrar solo l'effetto della variata disposizione dei medesimi elementi (827 *permutato ordine solo*), che, per la diversità delle parole, è una causa molto meno frequente che non la diversità (parziale, sia pure) delle lettere stesse, mentre in II, 788-699 con maggior precisione *multa* (non *omnia*) *communia multis* appare come il caso più generale, e la diversità *permutato ordine solo* come il caso eccezionale. E se Lucrezio intende che il lettore completi da sè (come ho fatto io qui sopra) il valore della similitudine, anche questo è segno di posteriorità. Noto anche che il 4.° verso di essa similitudine (826) *re et sonitu distare sonanti* pare uno studiato abbellimento di II, 691; e lo stesso si può dire forse di I, 814 sg. in confronto di II, 695 sg. Ancora: I, 819 *et quos inter se dent motus accipiantque* con 822 *aliis alioque modo commixta moreentur* formano il primo espresso accenno (prima non abbiamo che il vago *motus* 634 e *motu* 801) al moto clandestino, perenne degli atomi nei *concilia:* uno dei punti più reconditi della dottrina, che è poi spiegato II, 80 sgg.; sicchè questo accenno deve riuscire affatto incomprensibile al lettore arrivato sin qui; e si capisce che Lucrezio ce l'abbia pur messo, facendo un'aggiunta a fresco d'aver trattato l'argomento; si capisce meno che, scrivendo di filato, incorresse in una *prolessi* così poco giustificabile; tanto più che non era necessaria, e poteva contentarsi dell'*abitu aut aditu mutatoque ordine* come

al v. 677; invece in II, 760 l'espressione *quos motus inter se dent atque accipiant*, e la si capisce subito, ed era necessaria accennando a un momento essenziale nella spiegazione dei colori. E si osservi ancora 782-802; accennato a coloro che pongono non soltanto il trasformismo dei quattro elementi nelle altre cose, ma anche degli elementi tra loro, combatte, con relativa ampiezza, il principio trasformista, ponendo la necessità che sotto alle mutazioni resti una materia immutabile, che non può consistere nei quattro elementi poichè son mutabili; e conchiude ponendo invece la spiegazione vera — cioè quella stessa che dà poi nel successivo paragrafo, che ci ha qui occupati, ma entro i limiti dell'intelligibilità per un lettore arrivato fin qui. Questi versi hanno in verità l'aspetto di conclusivi di tutta la trattazione contro i sostenitori dei quattro elementi. E la obiezione che salta fuori nel paragrafo, ch'io credo aggiunto, non sta in relazione col precedente, ma solo coll'anteriore aspetto della teoria: i quattro elementi trasformarsi in tutte le *altre* cose.

Vero è che qui un po' avanti (I, 907 sg.) son ripetuti tre versi: *magni refert*, ecc., coll'osservazione *paulo quod diximus ante*; ma ciò avviene appunto in un brano affatto parallelo a questo, e che io credo parimenti un'aggiunta seriore. Le due aggiunte sono contemporanee e sono il frutto di un pensiero comune; ambedue cominciano introducendo al medesimo e insolito modo con *at* una obiezione in discorso diretto; e, subito dopo l'obiezione, comincia la risposta con *scilicet* (809-901); le due obiezioni son diverse, ma sono sorte dal medesimo pensiero — quello appunto che occupa Lucrezio piuttosto a lungo nel II libro, nella parte accennata. Anche la seconda di queste aggiunte (897 sgg.) ha poi un segno materiale di seriorità nei versi 919 sg.:

> fiet uti risu tremulo concussa cachinnent
> et lacrimis salsis umectent ora genasque,

i quali molto più probabilmente son qui ripetuti da II, 976 sg., anzichè inversamente. Infatti, nel libro II si

combatte l'opinione che anche i *primordia* sieno dotati di senso; e Lucrezio dice: “ se perchè gli animali sentano è necessario che abbian senso i loro *primordia*, allora i *primordia* dell'uomo dovranno sentire come sente l'uomo; piangeranno, rideranno e anche discuteranno di filosofia „; è una esagerazione *ad absurdum* umoristica, ma naturale e fondata. Invece nel libro I, contro Anassagora, che vuole già negli elementi le qualità fisiche delle cose fenomenali, ma spiega la vita psichica in tutt'altro modo, l'obiezione di Lucrezio non ha alcun valore; è un semplice scherzo; e il poeta ha ripetuto qui lo scherzo perchè gli piaceva, cogliendo l'occasione di una certa quale analogia, tra le dottrine avversarie.

Non per questo però credo che 803-829, come neppure 897-920, sieno da inchiudere tra || ||, perchè non sono di quelle aggiunte lucreziane che disturbino e rompano il filo del discorso. Lucrezio ha fatto qui queste aggiunte, perchè qui stessero e così stessero.

VI.

CINETICA EPICUREA.

LUCREZIO II, 125-141.

125 hoc etiam magis haec animum te advertere par est
corpora quae in solis radiis turbare videntur,
quod tales turbae motus quoque materiai
significant clandestinos caecosque subesse.
multa videbis enim plagis ibi percita caecis
130 commutare viam retroque repulsa reverti
nunc huc nun illuc in cunctas undique partis.
scilicet hic a principiis est omnibus error.
prima moventur enim per se primordia rerum;
inde ea quae parvo sunt corpora conciliatu
135 et quasi proxima sunt ad viris principiorum,
ictibus illorum caecis inpulsa cientur,
ipsaque proporro paulo maiora lacessunt.
sic a principiis ascendit motus et exit
paulatim nostros ad sensus, ut moveantur
140 illa quoque, in solis quae lumine cernere quimus,
nec quibus id faciant plagis apparet aperte.

Questi versi sembrano chiari; anzi, come descrizione, sono mirabilmente chiari. Pur vi si annida un punto interessante della fisica epicurea, che non ho visto sinora abbastanza considerato. Il punto è questo: come mai c'è tanta diversità di moti visibili, mentre gli atomi si muovono tutti e sempre e dovunque colla stessa velocità? Od anche: come mai, avendo gli atomi una velocità soprasensibile, i loro composti hanno velocità sensibile? La risposta in Lucrezio non si trova; è solamente sottintesa in alcuni passi, particolarmente in questo. La troviamo però nella lettera di Epicuro a Erodoto, in due passi irti di difficoltà, che giova esaminare. Ma prima diciamo quale è la risposta. Che, in singolare accordo con teorie moderne, secondo la fisica di Epicuro gli atomi

componenti i corpi, anche i più duri e solidi, non vi sono mai in istato di riposo, ma continuamente vibrano, in continuo cozzo tra loro, e che le qualità sensibili delle cose son dovute in parte a questi moti atomici, è cosa nota. Ora, questi atomi vibranti nei *concilia* vi conservano intera la loro velocità atomica, eguale per tutti; solo che, trovandosi essi così imprigionati e urtantisi e respingentisi gli uni gli altri con infinite *plagae*, il loro moto è trasformato, è come tagliuzzato in una sterminata somma di brevissimi tragitti, innanzi e indietro e in altre variatissime direzioni. Ciascuno di questi brevi tragitti durerà un tempo; ma questi tempi sono così minimi, che non possiamo concepirli; sono *immemorabilia*, e solo per ragionamento possiamo affermare che ci sono (*διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι*). Supponiamo ora che un corpo, nel suo complesso, faccia un movimento, p. es. percorra in un minuto secondo la distanza di dieci metri, da *A* a *B*: un movimento sensibile. Tutti gli atomi che compongono il corpo hanno evidentemente percorsa la distanza di dieci metri, impiegando a ciò un minuto secondo. Ma come? essi hanno continuato a vibrare; hanno percorso in quel minuto secondo uno spazio enorme, e per tutti eguale, eguale cioè, per ciascuno, alla somma dello sterminato numero di corserelle fatte innanzi e indietro, in su e in giù — come se il corpo fosse stato fermo; solo che per ciascuno d'essi il moto è stato leggermente modificato per una lievissima tendenza verso *B*, ossia per un lievissimo prolungamento delle corserelle verso *B*. Ossia: tutti gli atomi si son mossi da *A* verso *B*; ma questo lor moto è stato per la massima parte controbilanciato dalle continue respinte verso *A*, sì che il *concilium* è arrivato bensì da *A* a *B*, ma il suo moto, per la continua interna *ἀντικοπή*, è stato tanto rallentato, da impiegare un minuto secondo per quel tragitto. Ma non si dica perciò che il movimento *continuo* del corpo da *A* a *B* sia illusorio; non si creda che il corpo, come tale, sia arrivato da *A* a *B* con un moto di continuo andirivieni, come p. es. quando vediamo il lento volo di un insetto, le cui ali vibrano così rapidamente che noi non vediamo il moto

vibratorio, ma vediamo l'ala stessa, come un corpo di notevole spessore e diafano, in lento moto nell'aria: il moto *lento* e *continuo* in questo caso è un' illusione; ma non così vuole Epicuro che si intenda il moto sensibile d'un corpo. Quel moto visibile è reale e realmente continuo, come un corpo rosso è realmente rosso sebbene nessun atomo sia rosso. E neppure, inversamente, dalla continuità del moto sensibile del corpo si inferisca che debba essere stato continuo anche il moto de' suoi atomi; che i minimi loro moti, duranti λόγῳ θεωρητοὶ χρόνοι, si continuino in una stessa direzione; è vero ciò che vediamo cogli occhi, come è vero ciò che vediamo per (necessaria) intuizione mentale.

Ed ora, prima di passare alla considerazione del testo di Epicuro, noto che l' importante sta nel ben intendere, che quando Epicuro parla di ἀντικοπή rispetto al moto di un corpo, non di un atomo, intende non già urti o resistenze esteriori, ma le interne rotture de' moti atomici, l' interna vibrazione. È di questa ἀντικοπή, che parla Lucrezio quando II 153 sgg. come una delle cause perchè la luce è più lenta dell'atomo adduce il *retrahi* dei *primordia* di essa, perchè *conglobata:* mentre l' atomo, dice poi subito, non perde mai della sua velocità, perchè sempre *meat per vacuum* e perchè le sue parti (le *partes minimae*) procedono di conserva, senza scambievole ἀντικοπή, sempre in una medesima direzione (in *unum locum* = ἐφ' ἕνα τόπον di Epic.). Ancora più chiaramente la cosa è detta VI 340-345, dove la velocità della corsa del fulmine *crescit eundo: nam facit ut quae sint illius semina cumque e regione locum quasi in unum cuncta ferantur.* Dice proprio: cresce la velocità del corpo, perche i suoi atomi vengono via via a non muoversi quasi più che in una sola e comune direzione.

Epicuro tratta la questione in due punti della sua lettera a Erodoto: fine di § 46 con parte di § 47, e §§ 61, 62; due passi irti di straordinarie difficoltà, che non spero di risolvere tutte. La traduzione del Cobet è il più bell' accozzo di parole latine nulla significanti. Il Brieger considera qualche parte dei due brani alla fine della sua

dissertazione *De atomorum motu principali*, e di nuovo nella sua dissertazione *Epikur's Lehre von der Seele* (Halle, 1893) a pag. 5 sg. 7 sg.[1] Vediamo prima 61.

§ 61. *Καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηθενὸς ἀντικόπτοντος.* " Gli atomi sono equiveloci quando *feruntur* attraverso il vuoto, non trovando essi nessuna resistenza di urti contrari. „

Nota. — Con ciò Epicuro non dice che in altre condizioni gli atomi non sieno equiveloci; solamente comincia dal considerare il moto degli atomi liberi.[2] Basta infatti considerare che, in effetto, gli atomi si muovono sempre nel vuoto. Si badi anche all'accennata assenza di ἀντικοπή; delle *plagae*, questi atomi liberi, ne incontrano ad ogni momento; ma Epicuro vuol dire che il corso d'un atomo tra una *plaga* e l'altra, il corso d'ogni tragitto è sempre della stessa velocità; chè non bisogna immaginarsi che per Epicuro codesti urti rallentino le corse successive. E μηθενὸς ἀντικόπτοντος non vuol già dire " quando nulla urta loro contro „ ma: " non essendo essi soggetti ad alcuna (interna) ἀντικοπή „; della esterna ἀντικοπή, le *plagae*, non si cura, come non aventi nessuna influenza sulla velocità degli atomi.— È un concetto, del resto, assai analogo al nostro concetto scientifico. Anche per Epicuro, quando due corpi urtantisi rallentano o perdono il loro moto, nessuna quantità di moto va perduta;

---

[1] Questo studio era scritto avanti che la dissertazione del Brieger mi pervenisse. Non ne sono indotto a mutar l'interpretazione mia, perchè l'interpretazione del Br. e richiede, a parer mio, troppe congetture intorno al testo epicureo, e non coglie il giusto — sempre a parer mio — circa qualche punto fondamentale. Vedi avanti, ai passi singoli.

[2] E ciò spiega forse l'εἰσφέρωνται. È giusta l'osservazione del Brieger, che qui ci vorrebbe un φέρωνται, perchè manca ogni accenno a direzione, a cui riferire εἰς; e forse così è da leggere, e così io ho tradotto. Ma fors'anche l'εἰς parla alla fantasia, davanti alla quale sta l'immenso vuoto, dentro il quale si sprofondano gli atomi; come se tu dicessi: « *cum per vacuum inferuntur* ». Ciò aiuterebbe a far intendere che qui appunto si parla degli atomi liberi agitantisi nel vuoto extramondano, non degli atomi moventisi nel vuoto, il che fanno sempre.

si perde del moto apparente o sensibile, per sopravvenuta modificazione negli interni moti atomici dei due corpi. Questi moti atomici sono il vero moto essenziale, la materia prima onde si compongono (e disfanno) i moti sensibili dei corpi composti d'atomi. Ma per gli atomi stessi, che per la loro *soliditas* e *simplicitas* non sono suscettibili di *ἀντικοπή*, di interni moti di loro parti, è impossibile una trasformazione di moto di massa in moto molecolare (per usare il nostro linguaggio), e quindi nesssun urto, nessuna forza esteriore, nulla può arrestare o diminuire il loro moto; questo non può che mutar direzione. Ma, a parte ciò, c'era la obiezione, che la diversa grandezza, e quindi il diverso peso degli atomi, potesse esser causa di diversa velocità. A questa obiezione risponde Epicuro colle parole che vengon dopo:

***Οὔτε** γὰρ τὰ βαρέα θᾶττον οἰσθήσεται τῶν μικρῶν καὶ κούφων, ὅταν γε δὴ μηδὲν ἀπαντᾷ αὐτοῖς· οὔτε τὰ μικρὰ* [qui Usener inserisce *βραδύτερον*] *τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπτῃ.* "Giacchè non c'è ragione che i corpi gravi (in genere) muovinsi più velocemente dei piccoli e leggeri, quando, ben inteso, non ci sia opposizione (di urti); nè i più piccoli dei grandi, avendo un corso simmetrico delle loro parti — quando anche a questi non s'opponga alcun contraccolpo. „

Nota. — Qui dunque Epicuro formula come legge generale: che grandezza o peso non modificano la velocità, ma soltanto la modifica una resistenza. Il senso è chiaro,[1] ma il testo ha delle difficoltà. Non credo opportuna la inserzione di *βραδύτερον*, che dà una vera tautologia. Epicuro invece vuol proprio distinguere: " Non credere (egli dice) che possa essere causa di maggiore velocità il mag-

[1] Affine ma non identico è l'argomento in Lucr. II, 225 sgg. Lucrezio combatte l'opinione di qualche Democriteo (non di Democrito stesso) che gli urti atomici creatori delle cose potessero spiegarsi da ciò, che gli atomi più grandi e più pesanti, cadendo con maggior velocità, incontrassero atomi più leggeri; e la combatte mostrando come il cader più veloce dei corpi più pesanti (nella nostra esperienza) dipende dalla minor resistenza opposta dall'ambiente alla massa maggiore. Epicuro parla del moto in

gior peso, come certi fatti potrebbero farti credere, o viceversa la maggior leggerezza, come certi altri fatti parrebbero insinuare. „ Piuttosto riesce non chiaro il riferimento di *αὐτοῖς* e *ἐκείνοις*, evidentemente contrapposti. Se si legge *βραδύτερον* in luogo di *θᾶττον*, dopo *βαρέα*, tutto sarebbe a posto.

Più prudente sarebbe la semplice correzione di *αὐτοῖς* in *τούτοις* (o semplicemente intendere *αὐτοῖς* = *τούτοις*, ossia riferirlo ai *μικρά*), con che, per contrapposizione, *ἐκείνοις* si riferirebbe ai *μεγάλα*, sebbene questi sien nominati più davvicino; ma s' oppone l' inciso *πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα*, che in tal caso dovrebbe riferirsi ai *μεγάλα*, e richiederebbe la correzione *ἐχόντων*. Malgrado queste incertezze, non pare che ci sia luogo a dubbio intorno a ciò che Epicuro dice. La espressione *πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα* ritorna tal quale al § 47, dove è spiegata la velocità insuperabile degli *εἴδωλα* con ciò, che avendo questi la massima tenuità, perchè non hanno che uno spessore atomico, non hanno luogo, o ben poco, colpi e contraccolpi dei loro atomi innanzi e indietro, ma questi procedon tutti allineati e di filato, o quasi; è così che gli *εἴδωλα*, *πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα*, volano con velocità atomica, o quasi. Qui dunque Epicuro dice che l'essere dei corpi più o meno grandi, più o meno pesanti, non ha alcun effetto sulla loro velocità; questa non può essere modificata che dalla resistenza o *ἀντικοπή* (come più avanti, § 46, dirà che lentezza e velocità son commisurate alla *ἀντικοπή* o non *ἀντικοπή*); che è poi sempre una *ἀντικοπή* interna, poichè, come s' è già avuto occasione di avvertire, l' *ἀντικοπή* esteriore non ha effetto di rallentamento, se non in quanto si trasforma in *ἀντικοπή* interiore; e non ha quindi effetto che su corpi suscetti-

---

genere, non solo del moto di caduta; considera anche l'ipotesi che la maggior piccolezza e leggerezza possa essere causa di maggior velocità, e oppone che una causa di rallentamento di velocità è la resistenza, senza distinguere tra resistenza esteriore e interna atomica, *ἀντικοπή*, ma alludendo in particolare a quest' ultima. Egli infatti non s'occupa qui di difendere il *clinamen*, ma la equivelocità atomica.

bili di *ἀντικοπή* interiore. I corpi non suscettibili di interiore *ἀντικοπή*, e aventi quindi sempre un *πόρος σύμμετρος* delle loro parti, hanno tutti e sempre eguale velocità. In questa condizione non si trovano che gli atomi, in senso assoluto, e approssimativamente gli idoli.

Οὔθ' ἡ ἄνω οὔθ' ἡ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορά, οὔθ' ἡ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν. " Il moto degli atomi non sarà mai nè più veloce nè più lento, sia quello in su o laterale per effetto di *plagae*, sia quello in giù pel proprio lor peso. „

Nota. — Usener: licentius adnexa, quasi *θᾶττων ἢ βραδυτέρα ἔσται* dictum fuerit. Sta bene; ma forse anzichè ellissi c' è lacuna, poichè questa proposizione ritorna a parlare senz'altro degli atomi, mentre la precedente considerava i corpi in generale: pure ammesso che verso la fine, come s' è visto, il pensiero accennasse particolarmente alla condizione degli atomi.

ἐφ' ὁπόσον γὰρ ἂν κατίσχῃ ἑκάτερον, ἐπὶ τοσοῦτον ἅμα νοήματι τὴν φορὰν σχήσει, ἕως [ἄν τι] ἀντικόψῃ, ἢ ἔξωθεν ἢ ἐκ τοῦ ἰδίου βάρους πρὸς τὴν τοῦ πλήξαντος δύναμιν. " E tanto l'uno che l'altro moto, cioè il non verticale prodotto da *plaga* e il verticale per peso, finchè continuano avranno un tragitto percorso colla rapidità del pensiero, fino a che qualche cosa l'interrompa, o esteriormente una *plaga*, o interiormente la gravità, che sopraffà la forza della *plaga* dall'atomo rivevuta. „

Nota. — Mi par chiaro che *ἑκάτερον* indichi i due moti o per *plaga* o per peso. E dice " finchè dura „,[1] perchè il moto di caduta, che per sè durerebbe eternamente, è interrotto da *plaga*, e il moto ascendente o laterale, per *plaga*, o è interrotto (e mutato) per un'altra

---

[1] *κατίσχειν* può avere questo senso intransitivo. Vedi i dizionarî. e cfr. in particolare il molto affine esempio: *σέλας κατίσχει ἐξ οὐρανοῦ*. Del resto, non solamente nulla impedisce, ma il seguito può anche consigliare di sottintendere il sogg. *ἡ ἄτομος*: « Finchè l'atomo manterrà l'una e l'altra cosa, avrà una velocità come quella del pensiero. » Nè occorre avvertire che anche qui non s'intende già che per *plaga* o per sopravvincer della gravità il moto cessi o si rallenti; n'è semplicemente interrotto, o meglio, rotto; ossia, mutata la direzione.

plaga, oppure, se va avanti senza incontri, a un certo punto è mutato in caduta dall' insita gravità, che vince la forza d'impulsione. Dice bensì il Brieger che ... *plagae vis, si Epicurum audimus, non potest evanescere*, e così generalmente si crede: ma dove dice questo Epicuro? qui dice molto chiaramente il contrario, che parmi implicito anche in qualche passo di Lucrezio; p. es. I, 992-994; V, 188 *ex infinito iam tempore percita plagis ponderibusque suis consuerunt concita ferri.*[1] — *πρὸς τὴν τοῦ πλήξαντος δύναμιν* " contro la forza dell'atomo che da ultimo ha urtato „; non vedo ragione di eliminare queste parole, come glossema a *ἔξωθεν*, come vuol l' Usener. — *ἄν τι* inserito dall' Usener, e già prima dal Brieger.

Saltiamo ora a § 46 (fine). Dico anzitutto che questo brano insieme con 47 (prima metà) là dove si trova è fuori di posto, e che va invece connesso con §§ 61, 62. Nel I di questi studi ho cercato di mostrare come lo strano disordine in cui si trovano le diverse parti della lettera di Epicuro ad Erodoto non possa attribuirsi ad Epicuro stesso, ed ho anche proposto un primo tentativo di riordinamento. In particolar modo è da notare come la dottrina dell'atomo si trovi, contro ogni ragione, dimezzata dalla intromissione della dottrina degli *εἴδωλα*, che alla sua volta si trova così irrazionalmente separata dalla teoria della sensazione. Ciò posto, non ha nulla di strano che anche un pezzetto di teoria atomica sia capitato in mezzo alla teoria degli *idoli*. Il brano fine 46 princ. 47 è attirato accanto a 61. 62 dall'affinità, anzi identità, dell'argomento, e là (tra princ. 46 e fine 47) interrompe la na-

---

[1] Infatti, se un atomo, presa una direzione in seguito a una *plaga*, non la mutasse mai che per un'altra *plaga*, tutti gli atomi essendo *ab aeterno* in balia delle *plagae*, la funzione della gravità sarebbe *ab aeterno* sospesa per gli atomi tutti, e sarebbe senza ragione questo *percita ... ponderibus* di Lucrezio. Nè si corra a sospettare, qui e nei parecchi passi simili, una sbadataggine del poeta! È chiaro che Lucrezio riproduce una formola stabile — e lo prova lo stesso passo di Epic. che stiamo esaminando. E sorgerebbe poi la questione: d'onde viene ai *concilia* la loro gravità effettiva? Basta anzi l'accenno a questa questione per farci intravvedere che codesti ritorni degli atomi al moto per gravità devono essere tutt'altro che rari ed eccezionali.

turale continuità del discorso. [1] Come sia poi da stabilire la materiale connessione con 61. 62 non è facile a dire. Osservo però che una connessione tra il pezzetto: fine di 46, e il pezzetto: prima metà di 47, non appare; anzi l'esame che faremo mostrerà che non c'è. Non sono dunque da inserire uniti in 61. 62. Qui, alla fine di 61, credo sia da inserire la fine di 46: *καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων* [coi

---

[1] Esaminiamo infatti §§ 46, 47. Comincia Epicuro col dire che *τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων*. Qui afferma due cose: 1.° esistono i *simulacra* che si staccano dagli oggetti; 2.° sono d'una tenuità di gran lunga superiore ad ogni tenuità sensibile. Quindi giustifica il 1.° punto, sviluppando insieme il concetto di questi *simulacra*: *οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται οὔτ' ἐπιτηδειότητες πρὸς κατεργασίας τῶν κοιλωμάτων καὶ λειοτήτων γίνεσθαι, οὔτε ἀπόρροιαι τὴν ἑξῆς θέσιν καὶ τάξιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν*. Cioè: nulla prova che sia impossibile il *fieri* di siffatte emanazioni, informantisi alle ineguaglianze ed alle levigatezze (delle superficie degli oggetti), conservanti l'istessa disposizione e ordine (atomico) come negli oggetti emananti; e queste noi (dice Ep.) chiamiamo *εἴδωλα*. Dopo ciò s'aspetterebbe la giustificazione del 2.° punto; invece viene tutto il brano (fine 46, principio 47) che noi vogliamo unito a 61, 62, e che non ha a che fare con una ulteriore giustificazione dell'*esistenza* degli *εἴδωλα*. Dopo questo brano, viene la giustificazione del 2.° punto: *εἶθ' ὅτι τὰ εἴδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται, οὐθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων*. "In secondo luogo nessuno dei fenomeni attesta contro questa insuperabile tenuità dei *simulacra*." È di immediata evidenza, che questa giustificazione del 2.° dei punti enunciati nelle prime parole fa seguito immediatamente alla giustificazione del 1.°. Seguita Epicuro: *ὅθεν καὶ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ [τῷ] ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγα ἀντικόπτειν*. "Ond'è che (questi *simulacra*) avranno anche velocità insuperabile, avendo tutto il loro cammino di conserva (intorno *πάντα πόρ. σύμ. ἔχ.*; vedi sopra), cioè non essendo soggetti, per l'infinita loro tenuità (chè lo spessore di un *simulacrum* è lo spessore atomico) ad interna *ἀντικοπή*, o a ben poca *ἀντικοπή*." E questa spiegazione della velocità degli idoli mediante il breve accenno alla assenza, o quasi, di *ἀντικοπή*, sarà stata l'occasione per cui fu trasportato qui, a mo' di glossa, il brano che apparteneva a 61, 62. Nè si dica che Epicuro non poteva alludere con sì breve accenno a cosa non ancora insegnata: ricordiamo il detto or ora intorno al gran disordine della lettera a Erodoto, e in particolare questo: che certamente la teoria dell'atomo non poteva essere così dilaniata, come ora v'è, ma doveva precedere tutta unita la teoria dei *simulacra*, la quale, alla sua volta, doveva esser seguita dalla teoria

mss.; Us. *ἀντικοψόντων*; forse *ἀντικοπτόντων*] *γινομένη πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. βράδους γὰρ καὶ τάχους ἀντικοπὴ καὶ οὐκ ἀντικοπὴ ὁμοίωμα λαμβάνει.* " E ogni tragitto pel vuoto, che avvenga senza opposizione di controcozzanti, compie ogni distanza concepibile (che possiamo abbracciare cogli occhi o con una immagine della fantasia) in un tempo (così breve) che la nostra mente non può concepirlo. Giacchè la equivalenza

---

della sensazione. Nella disposizione primitiva, dunque, §§ 61, 62, compresi fine 46 e principio 47, precedevano ciò che resta di 46, 47, e il richiamo alla teoria dell'*ἀντικοπή* riusciva chiarissimo. Anche il Brieger (v. sopra p. 5) proponeva dapprima il trasporto, rinunciandovi però subito dopo, appunto per l'accennata affinità tra moto atomico e moto idolico; ma la materiale disposizione e costruzione del testo vieta senz'altro di credere che Epicuro stesso abbia qui inserito il frammento circa al moto atomico. — Per esaurire § 47 avvertiamo che dopo *ἢ ὀλίγα ἀντικόπτειν* seguono le parole: *πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι*, non scevre di dubbi. L'Usener conserva mss. *πολλαῖς*, ma ripetendo queste parole in una nota le cita con *πολλοῖς*. Voleva forse correggere così? Con *πολλοῖς*, che il natural costrutto parrebbe richiedere, si verrebbe a dire, che quando gli *εἴδωλα* son molti, subito ha luogo una certa *ἀντικοπή*: si alluderebbe allora alla nota distinzione tra gli *εἴδωλα* vagolanti isolati, quali son quelli che arrivano fino alla nostra mente in sogno oppure nella visione puramente fantastica, e gli *εἴδωλα* che servono alla visione reale delle cose, i quali si seguono in flusso continuato e addossantisi gli uni dietro gli altri; in questo flusso avverrebbe una certa *ἀντικοπή*, e quindi rallentamento. Ma più probabile, viste le grandi licenze che Epicuro si permette nei suoi costrutti, è che sia da conservare *πολλαῖς*, che s'ha da intendere degli atomi onde constano gli idoli — sebbene di atomi non si parli punto in ciò che precede! (o forse lacuna di qualche parola dopo *ἀπείροις*? che è pur singolare anche questo " infinito „ per infinita tenuità). Intesa, dunque, degli atomi, la proposizione sarebbe una giustificazione del correttivo precedente *ἢ ὀλίγα ἀντικόπτειν*; e verrebbe a dire, che quando di atomi ce n'è molti insieme, sebbene disposti così da costituire un insieme (un velo) di infinita tenuità, un pochino di *ἀντικοπή* ha pur sempre luogo. Anzi, come non ci sarebbe? gli idoli ci apportano fedele notizia delle qualità sensibili; ma a costituir queste non concorrono solo le forme atomiche e loro disposizioni, ma anche i loro moti reciproci, come tante volte dice Lucrezio; dunque anche questi devono gli idoli conservare. — *Ὀλίγα ἀντικόπτειν* intende Usener (e s'intende generalmente in casi analoghi) degli ostacoli esterni che possono incontrare gli idoli per via; ma io dubito, sebbene così intenda pure Lucr. IV, 196 sgg.; chè siffatti incontri devono guastare qua e là l'idolo (e quando la via percorsa è molto lunga l'idolo arriva infatti sfigurato); ma non si vede perchè debbano rallentare la corsa dell'idolo complesso.

della lentezza o della velocità è la ἀντικοπή o la non ἀντικοπή [è l'ἀντ. o non ἀντ. che prende la figura della velocità o della lentezza]. „

Nota. — È detto in generale: ogni moto pel vuoto, sanza ἀντικοπή, avviene con una velocità inimmaginabile; ma naturalmente è detto degli atomi, che soli, in modo assoluto, possono avere un moto senza ἀντικοπή. E anche qui, come in 61, sebbene ἀντικοπή dica semplicemente urto, senza distinguere tra interno o esterno, il pensiero è rivolto essenzialmente all'urto interno, sebbene questo in effetto non sia spiegato che in 62. Infatti un atomo volante per l'infinito è soggetto a continue esterne ἀντικοπαί, nè per questo diminuisce la sua velocità ἀπερινόητος, cioè “ che non si può concepire „ ossia, tale che il tragitto, per quanto lungo, tra una *plaga* e l'altra, dura un tempo di inconcepibile brevità; benchè pur tale che possiamo e dobbiamo affermarlo razionalmente; chè anche i tempi, molto più brevi, dei brevissimi tragitti di atomi conciliati sono λόγῳ θεωρητοί. Lucrezio pare che traduca ἀπερινόητος (nell'opposto senso di grandezza inconcepibile) VI, 488 *quamque repente immemorabile per spatium transire solerent*, e IV, 191 *simulacra... necesse est Immemorabile per spatium transcurrere posse Temporis in puncto.* — ὁμοίωμα è la somiglianza, cioè la corrispondenza, e quindi la rappresentazione. La formola βράδους . . . λαμβάνει riassume il detto in § 61, prima della sospettata lacuna. Là era per escludere grandezza o peso come cause modificatrici del moto; qui per tirar la conseguenza che, dove ogni ἀντικοπή manca, deve esserci la velocità massima, il moto assoluto. — Ora si noti: della inconcepibile velocità degli atomi, di cui Lucrezio espressamente si occupa II, 142 sgg., in Epicuro non troviamo che l'accenno indiretto (ἅμα νοήματι) in fine di 61. e questa fine di 46. A meno, dunque, di supporre che questa fine di 46 sia il principio di un §, rimasto frammentario, in cui Epicuro espressamente trattasse della velocità degli atomi, il posto suo naturale par proprio qui, alla fine di 61, come ulteriore ed espressa dichiarazione dell' incidentale ἅμα νοήματι. Epicuro tratta dell' isotachia atomica; e prima

considera gli atomi líberovolanti nell' infinito, e a mo' di aggiunta dice anche della somma loro velocità.

Ed ora seguirebbe § 62. *Ἀλλὰ μὴν καὶ κατὰ τὰς συγκρίσεις [οὐ] θᾶττων ἑτέρα ἑτέρας ῥηθήσεται τῶν ἀτόμων ἰσοταχῶν οὐσῶν.* " Ma anche degli atomi implicati in *concilia* non si dirà che uno è più veloce dell'altro, essendo essi (ovunque e sempre) equiveloci. „

Nota. — L' inserzione di *οὐ*, con Usener, è indispensabile ed è provata dal *καί* e da *ἰσοταχῶν οὐσῶν*, che non si potrebbe forzare a dire " pur essendo essi per sè stessi equiveloci „. E anche per ragionamento la dottrina di Epicuro non può essere che questa: gli atomi anche nei *concilia* conservano la loro velocità atomica. Anche lì, infatti, ogni singolo atomo si muove nel vuoto; nè gli spessi urti possono rallentare il moto, giacchè le *plagae*, si sa, fanno mutar strada agli atomi volanti, ma non ne mutano la velocità: se fosse altrimenti, anche gli atomi liberi, che nell' infinito tempo hanno subíto infinite *plagae*, non conserverebbero la velocità primitiva. E quegli atomi che, sciogliendosi dalla compagine di un *concilium*, si slanciano negli spazi infiniti con libero volo o in su o lateralmente, hanno certo in questo volo la velocità atomica: ma come l' avrebbero riacquistata, se l'avessero in parte perduta pei fitti urti nel *concilium*, dappoichè il loro volo nuovamente libero è determinato dall'ultimo di quei fitti urti della *πάλσις* nel *concilium?* E ancora: Epicuro non parla già (sia per affermarla o per negarla) di rallentata velocità degli atomi implicati in *concilia*, ma di *diversa* velocità tra atomi ed atomi implicati in *concilia* (*θᾶττων ἑτέρα ἑτέρας*); nè già si riferisce agli atomi di un medesimo *concilium;* poichè, che ragione ci sarebbe per supporre diversa velocità tra gli atomi di un corpo in moto? dunque intende: il fatto che, dei *concilia* moventisi, gli uni son più lenti, gli altri più veloci, può far credere che anche il moto degli atomi componenti gli uni sia più lento che il moto dei componenti gli altri. Ora è evidente che un tal supposto da Epicuro non può essere che negato, chiunque ricordi i *motus intestini;* i quali per fermo non possono essere ora più ora meno

rapidi in un medesimo corpo, secondo che questa si muove più o meno, od anche sta fermo. Dunque *οὐ*.[1] — Così, mostrando la necessità di quell'*οὐ*, siamo venuti anche a spiegar meglio il senso delle parole di Epicuro; vale a dire: " La maggiore o minor lentezza dei moti visibili non implica punto un maggiore o minor rallentamento del moto degli atomi componenti quei corpi visibili. „ Ed ora viene a dirne la ragione, con parole che sono le più oscure del brano:

τῷ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον, εἶτα μὴ ἐφ' ἕνα [*εἶτα μὴ ἐφ' ἕνα* mia correzione per *εἰ μὴ ἐφ' ἕνα*; l'Usener corregge *ἢ μὴ ἐφ' ἕνα*, non intendo bene con qual senso] *κατὰ τοὺς λόγῳ θεωρητοὺς χρόνους* [parole eliminate dall'Usener come glossa: ma non credo a ragione] . . . *ἀλλὰ πυκνὸν ἀντικόπτουσιν, ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γίνηται.* Vale a dire: " Del non doversi affermare

---

[1] Invece il Br. non vuole *οὐ* e cancella *καί*, ma interpreta in modo che la isotachia degli atomi nei *concilia* è insieme ammessa e non ammessa. Dice infatti che Ep non intende già che sia rallentato il corso d'un atomo tra urto e urto, ma che considera « come un solo movimento le diverse parti di un movimento molteplicemente sviato dagli urti ». Non par probabile. Se io corro sfrenatamente per un quarto d'ora in su e in giù, e alla fine mi trovo a cento metri dal punto di partenza, nessuno dirà ch'io ho camminato lentamente. Dice il Brieger che l'*οὐ* sarebbe giustificato se Epicuro parlasse dei singoli tragitti tra urto e urto; ma che in tal caso tutta la trattazione diventa superflua. Osservo, anzitutto, che anche in ciò che precede Epicuro considera per l'appunto i singoli voli d'un atomo tra *plaga* e *plaga*, anzichè il suo moto perpetuo e complesso — anche esponendosi al pericolo di qualche interpretazione errata (v. *Nota* a p. 103 sg.); ma poi: perchè superfluo il discorso? Si tratta nientemeno che di stabilire la teoria dei *motus intestini*, di cui finora non c'è stato verbo nella lettera a Erodoto, e la loro relazione coi moti sensibili! Aggiunge il Brieger, che se Ep. parla della velocità di ciascun singolo tragitto, non ha più senso la sua sentenza (§ 46) *βράδους καὶ τάχους ἀντικοπὴ καὶ μὴ ἀντικοπὴ ὁμοίωμα λαμβάνει* (v. avanti); ma la sentenza non si riferisce al moto degli atomi, bensì dei corpi in genere. Circa alle prime parole di § 61 — che secondo il Brieger confermano la sua interpretazione, perchè se è detto " gli atomi sarebbero equiveloci se volassero pel vuoto (e quindi) senza urti „ viene di conseguenza che se non volano pel vuoto, e quindi incontrando urti, non sono equiveloci — vedi ciò che s'è osservato ivi (p. 100).

maggiore o minor lentezza degli atomi conciliati, malgrado la maggiore o minor lentezza dei *concilia* in moto, la ragione è questa: che gli atomi di un corpo messo in moto solo per la minima possibile durata di tempo tendono tutti verso una medesima direzione; ossia solo nel primissimo istante della spinta si muovon tutti nella direzione determinata dalla spinta; subito dopo, e per tutto il tragitto, coi loro perpetui *motus intestini*, si muovono in diversissime direzioni, e solo ad intervalli, ora gli uni ora gli altri, nella direzione che ha il corpo; e ognuno di questi cortissimi moti, in ogni direzione, dura un tempo così breve, che noi non lo possiamo vedere che razionalmente [ciò — ossia questo lor moto vibratorio — avviene perchè non possono procedere liberi e spediti]; ma fittamente cozzano gli uni cogli altri; e l'effetto complessivo è il rallentato moto sensibile, e continuato, nella stessa direzione, del corpo intero.

Nota — Non son certissimo circa il primissimo istantaneo moto concorde; chè anche in quell'istante vi son atomi che pur si muovono in direzione diversa, anche opposta. Ma mi par difficile un'altra interpretazione delle parole di Epicuro. Epicuro avrebbe fissata la sua attenzione sul preciso ed unico istante in cui il corpo intero dallo stato di quiete passa alla condizione di moto, e avrebbe pensato che quel primo minimo spostamento — spostamento puro, senza intrinseca velocità o lentezza — corrispondente al minimo di tempo, all'atomo temporale, implicasse spostamento, assolutamente sincrono, di tutta la massa, quindi di tutti gli atomi, nella medesima direzione. La indivisibilità di quel minimo di tempo e minimo di moto escludendo ogni concetto di lentezza, esclude anche ogni concetto di ἀντικοπή. Notevole è qui ad ogni modo la implicita affermazione di un fisso *minimum* del tempo, e, conseguentemente, di un fisso *minimum* del moto (chè misura del moto è il tempo). Infatti, di stabilir codesti *minima* indivisibili, Epicuro si trovava nella medesima necessità, in faccia alle argomentazioni eleatiche, come di stabilire i minimi di estensione e di materia; e ognuno infatti ricorda argomenti eleatici contro la realtà

moto, intrecciati colla divisibilità del tempo all'infi-
o. Nel caso nostro, p. es., potrassi obiettare, eleatica-
nte, che anche quella primissima mossa è impossibile,
chè il supposto mobile, in ogni parte del pur brevissimo
npo necessario alla brevissima mossa, si troverebbe
mo in un determinato punto del tragitto; Epicuro, in
esa della verità del senso, doveva assumere dei tempi
nimi aventi continuità (che è il carattere essenziale del
npo), non divisibili neppur mentalmente in parti aventi
lesto carattere della continuità; perfettamente come
omo non è neppur mentalmente divisibile in parti che
biano ancora i caratteri essenziali dell'esteso, ossia forma
randezza. Salvata così una prima e reale continuità (chè
isibilità all'infinito si risolve per il tempo nella nega-
ne della continuità, come per l'estensione nella nega-
ne di forma e grandezza) era salvato il moto, restando
bilito anche un primo e reale moto indivisibile, fon-
o del pari su una prima e indivisibile continuità. Ma,
parte questo, mi conferma nella mia lezione e inter-
tazione il contrapposto delle corserelle atomiche di an-
ivieni, ciascuna delle quali dura, non già un tempo mi-
no, ma un tempo così breve che non ce lo po siam rap-
sentare, e solo possiamo afferrarlo per ragionamento:
npi, questi, sempre maggiori del tempo minimo, e non
iali tra di loro; chè dove gli atomi sono meno fitti, p. es.
un pezzo di legno, ogni corserella è maggiore e dura di
i che dove gli atomi son più fitti, p. es. in un pezzo di
ro. Dal quale contrapposto risulta subito, che a torto
Usener ha eliminate come glossa le parole *κατὰ τοὺς*
ῳ θεωφητοὺς χρόνους. Tanto meno intendo questa eli-
nazione, colla sua lezione *ἢ μὴ ἐφ' ἕνα*; la s'intende,
'avevo dapprima accolta, colla lezione mia *εἶτα μὴ ἐφ'*
ι, dopo le quali parole molto naturalmente seguirebbe
ὰ ἀντικόπτουσιν ecc., mentre sono di qualche imbar-
zzo quelle parole di mezzo. Tanto che io sospetto una
eve lacuna avanti *ἀλλὰ*, da riempire per avventura
me è indicato sopra, nella traduzione. — Ad ogni modo,
lvo il momento della prima mossa, nel resto tengo per
uro il concetto fondamentale. Figuriamoci uno sciame

di insetti volanti velocissimi per entro lo sciame, mentre questo, in sè raccolto, si muove per l'aria con moto moderato e continuo in una direzione; è chiaro che il moto dello sciame è il prodotto di minime frazioni dei singoli voli degli insetti tutti, e che questa minima proporzione è la causa della lentezza del moto continuo dell'intero sciame, e che lentezza e continuità di questo moto sono una cosa sola. Crescendo alquanto la proporzione di particelle di singoli voli in quella direzione, sarà notevolmente accresciuta la velocità di tutto lo sciame. Tale è la relazione che Epicuro pone tra il moto di un corpo e il moto da' suoi atomi; solo che per questi la causa del continuo variar di direzione non è la spontaneità del variato volo degli insetti, ma è il reciproco cozzo, e il rallentamento del moto complessivo è effetto di meccanico rispingimento, *ἀντικοπή*. E quindi per Epicuro velocità maggiore significa minore *ἀντικοπή*, come è accennato anche da Lucrezio nel già citato passo VI 340-345. — Si avverta la corrispondenza delle parole di Epicuro *ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γίνηται* con Lucrezio (nei vv. in testa a questo studio) *a principiis ascendit motus et exit ad nostros sensus*, Lucrezio dovette aver davanti agli occhi queste, o molto simili parole di Epicuro.[1] — Il quale conchiude:

τὸ γὰρ προςδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ

---

[1] Il Brieger legge e integra come segue: *Ἀλλὰ μὴν κατὰ τὰς συγκρίσεις θᾶττον* [senza *οὐ*, vedi nota a p. 109] *ἑτέρα ἑτέρας (φο)ρεθήσεται, τῶν ἀτόμων ἰσοταχῶν οὐσῶν τῷ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι* <*ἴσμεν δὲ οὐκ ἐφ' ἕνα τόπον φέρεσθαι*> *τὰς ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν ἀτόμους κατὰ τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον.* [Vale a dire: "nei *concilia* varia la velocità degli atomi, perchè essi sono equiveloci quando *feruntur in unum locum*, il che non ha luogo quando sono nei *concilia*, almeno durante un minimo tempo sensibile (intendendo *συνεχής = αἰσθητός*)"; chè nei tempi *λόγῳ θεωρητοί* anche dentro un *concilium* — ossia nelle singole corserelle — volano in una sola direzione. Il che, dice il Brieger, è espresso nelle parole che seguono:] *ἢ μὴν ἐφ' ἕνα κατὰ τοὺς λόγῳ θεωρητοὺς χρόνους.* — Ma, osservo io, qui si confondono due cose ben distinte, e non paragonabili. Fatta astrazione dai *concilia*, gli atomi sono equiveloci perchè non già essi stessi, ma le *minimae partes* di ciascun d'essi *feruntur in unum locum* (Lucr. II, 159); e questa condizione non la perdono entrando in *concilia*, e non ha nulla a che fare col *ferri* o

διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων· ἐπεὶ τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν. " Giacchè il pensiero aggiunto da noi per opinamento (quando vediamo un corpo in moto continuato) circa all' invisibile, che dunque anche i minimi tempi solo razionalmente affermabili (cioè anche i minimi moti degli atomi duranti quei minimi tempi) avranno la continuità del tragitto in una medesima direzione, non è vero in siffatte cose; giacchè vero è tutto ciò che si vede [quindi vera, non illusoria, la continuità del moto del corpo complesso] e anche tutto ciò che vediamo colla mente per necessaria (logica) intuizione [come è l' intuizione che il velocissimo moto degli atomi, entro un *concilium* avente moto sensibile, non può essere continuo]. "

Nota. — In fondo, la ipotesi d' un rallentamento del moto atomico nei *concilia* Epicuro non la suppone neppure; appena indirettamente o implicitamente la combatte, combattendo una disuguaglianza di tale velocità, secondo che gli atomi si trovino entro *concilia* moventisi

---

non ferri in unum locum della massa d'atomi componenti un *concilium* — senza dir poi che anche fuor dei *concilia* gli atomi *non feruntur in unum locum*, bensì le loro *partes minimae*. Che poi ἐλάχ. συνεχὴς χρόνος sia un tempo sensibile, nè risulta da linea 11 (di pag. 19, ediz. Usen.), nè si può ammettere. Nel minimo tempo sensibile *multa tempora sunt*, come dice Lucrezio; e non saranno questi *continui?* Anzi, prendiamo p. es. una metà dei *multa tempora* contenuti in un minimo tempo sensibile; la loro somma è un tempo non sensibile, *infra sensum;* ma non costituirà un tempo continuo? e (poichè Brieger cita Aristotele per fare συνεχές = divisibile) non sarà divisibile quella somma? È l' ἐλάχιστος συνεχὴς χρόνος che è indivisibile, e tra esso e il minimo tempo sensibile c'è tutta una gradazione di tempi λόγῳ θεωρητοί, come la gradazione di grandezze tra l'atomo e il minimo visibile. E συνεχές significa divisibile anche per Epicuro, ma con una eccezione, con un punto d'arresto all' ἐλάχιστος συνεχὴς χρόνος. È il gran punto ch' egli sostiene! un primo indivisibile dell' estensione, della materia, del tempo, del moto, pur avente il carattere essenziale di tutte queste cose — la continuità.

Mette poi il Brieger una lacuna; e in ciò, come s'è visto, m'accordo con lui. E m'accordo pure in ciò, che nella seguente proposizione ἀλλὰ ... γίνηται si parli di ciò che Lucrezio dice II, 133-139 — parte anzi da quei versi tutto questo nostro discorso — ma colle debite differenze, di cui si parlerà più avanti.

con maggiore o con minore velocità. — Circa la *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* — un altro punto spinoso della dottrina epicurea — vedi lo studio VIII. — Che Epicuro, in luogo di dire semplicemente che le *φοραί* degli atomi nel *concilium* non sono *σενεχεῖς*, dica che i tempi *λόγῳ θεωρητοί* non hanno *τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς*, è certamente strano. Ma anche qui ha forse in vista una qualche obiezione eleatica, tendente a provare, poniamo, che diversa velocità di moti sia un' illusione, perchè un tratto qualsiasi percorso in un tempo qualsiasi risulta sempre da una infinità di infinitamente piccoli tragitti, percorsi in un infinito numero di infinitamente piccoli tempi; di modo che anche lasciata, come parvenza, una diversa velocità del *concilium* e de' suoi atomi, nulla impedisca che nello stesso tempo l'uno e gli altri partano e arrivino, seguendo e l'uno e gli altri una linea diretta. Ad ogni modo la nostra interpretazione è confermata da ciò, che subito dopo (come vedremo) Epicuro viene a considerare la ipotesi opposta, che, cioè, il *concilium* non si muova d'un moto continuo nella stessa direzione, come a noi pare, ma d' un moto vibratorio come i suoi atomi.

Appunto questa ultima considerazione mi fa abbandonare la mia proposta anteriore, d' inserire dopo *γίνηται* il principio di § 47, che in vece vien qui, dopo la fine di § 62.

§ 47. *οὐ μὴν οὐθ' ἅμα κατὰ τοὺς διὰ λόγου θεωρητοὺς χρόνους καὶ τὸ φερόμενον σῶμα ἐπὶ τοὺς πλείους τόπους ἀφικνεῖται (ἀδιανόητον γὰρ καὶ τοῦτο) [οὔτε] συναφικνούμενον ἐν αἰσθητῷ χρόνῳ ὅθεν δήποθεν τοῦ ἀπείρου οὐκ ἐξ οὗ ἂν περιλάβωμεν τὴν φορὰν τόπου ἔσται ἀφιστάμενον. ἀντικοπῇ γὰρ ὅμοιον ἔσται, κἂν μέχρι τοσούτου τὸ |τάχος τῆς ,φορᾶς μὴ ἀντικόπτον καταλίπωμεν.* " E non è da credere nè che anche il corpo (composto di atomi) compiente un movimento vada anch'esso tutto insieme e coi suoi atomi per direzioni diverse con quei rapidissimi tragitti che durano tempi solo razionalmente affermabili (chè ciò è cosa impensabile), nè che esso, arrivante tutto unito in un tempo sensibile, sia partito da chissà qual punto dell' infinito e non già da quel punto dal quale noi l' abbiam visto cominciare

il suo tragitto; chè la sua velocità da quel punto in poi sarà una velocità commisurata ad ἀντικοπή, quand'anche la velocità anteriore, e fino a quel punto, la volessimo ammettere scevra di ἀντικοπή. „

Nota. — Non pretendo che la mia traduzione sia molto più chiara del testo greco; sicchè occorre qualche dilucidazione. E anzitutto il testo è conforme alla prudente lezione dell'Usener, del quale trovo evidente la correzione καὶ τὸ φερόμενον per mss. κατὰ τὸ φερόμενον, e la inserzione del secondo οὔτε, per la necessaria corrispondenza col primo; solo che Usen. muta mss. συναφικνούμενον in οὔτε ἀφικνούμενον, mentre io non mi so indurre a credere corrotta una parola così a posto in questa connessione di idee, come è συναφικνούμενον, e credo anche per sè stessa più probabile la semplice omissione di οὔτε.[1] — Il principio mi pare abbastanza sicuro. Qualcuno potrebbe pensare che, poichè gli atomi conservano sempre la loro velocità, e la conservano quindi anche gli atomi tutti componenti un corpo che fa un tragitto in un tempo a noi sensibile, e la conservano perchè nel far quel tragitto hanno insieme compiuto uno sterminato numero di rapidissimi tragitti in tutti i sensi; potrebbe pensare, dico, che, poichè il corpo non è altro che il complesso de' suoi atomi, in realtà anche del corpo stesso si debba dire che ha compiuti tutti quei tragitti insieme coi suoi atomi; vale a dire, che la continuità del tragitto del corpo sia un mera illusione. Ora ciò, dice Epicuro, non è vero, è assurdo il pensarlo. Può parere strano, e riuscir dubbio, che Epicuro pensasse a una così curiosa sottigliezza; ma se si riflette alla posizione speciale presa da Epicuro come propugnatore della assoluta verità dell'attestazione dei sensi, riesce meno strano che egli sentisse il bisogno di andare incontro a un'obiezione (fors'anche fattagli)

---

[1] Il Brieger (nella citata dissert. *Epikur's Lehre*, ecc.) va per tutt'altra strada, vedendo sempre l'atomo in φερόμενον σῶμα, e con accomodamenti del testo greco che a me non sembrano probabili. In particolar modo non mi par prudente toccare ἀφιστάμενον (Br. ἐφιστ.), che va così naturalmente in compagnia delle parole che lo precedono.

come questa: se tutte le cose sono fatte d'atomi, e gli atomi non hanno che un moto soprasensibile, ogni moto delle cose che noi vediamo è mera illusione. È proprio (e già v'ho accennato) come il caso dei colori; una cosa colorata non è che un ammasso di atomi, e gli atomi sono affatto incolori; eppure per Epicuro il colore ha una vera realtà obiettiva nelle cose, non è un fatto subiettivo. — Più difficile è ciò che segue. Ma il pensiero deve essere correlativo a ciò che procede. Se non esiste, come realtà distinta, il moto del corpo *concilium*, ma moto suo e moto de' suoi atomi sono la stessa cosa, si dovrà dire di esso ciò che vale per gli atomi. Ora, gli atomi non sono mai partiti, non sono mai passati dall'esser fermi all'essere in moto, perchè sempre sono stati in moto; e quando son venuti, di quà e di là dell'infinito, a trovarsi insieme in quel *concilium*, hanno continuato il loro moto dentr'esso; di essi dunque non si può affermare alcun momento di partenza. Chi affermi, dunque, che nel suo tragitto anche il *concilium* abbia proceduto con quelle corserelle rapidissime innanzi e indietro, dovrebbe dire di esso pure, che non è partito di là donde noi lo abbiamo visto partire, ma che ci veniva da chi sa dove dello spazio, e che anch'esso non è punto passato da uno stato di quiete a uno stato di moto. Epicuro, dunque, invece di dire: " il *concilium* in moto non si muove dei moti in diversissime direzioni dei suoi atomi, perchè allora si dovrebbe anche dire che non è punto partito di là donde ci è parso „ dice: " il *concilium* nè si muove dei moti discontinui de' suoi atomi, nè è non partito di là donde l'abbiamo visto partire. „ E ne dice la ragione: la *ἀντικοπή*. La qual ragione va intesa pienamente. La ipotesi che attribuisce al corpo complesso quel procedere vibratorio, che è proprio de' suoi atomi, implica necessariamente che gli atomi non vibrino già in direzioni opposte gli uni agli altri e cozzantisi, ma bensì tutti insieme e di conserva e senza urtarsi gli uni gli altri. Sarebbe proprio come nel citato esempio dell'ala vibrante d'un insetto, che a' nostri occhi assume l'apparenza d'un corpo diafano di notevole spessore procedente d'un moto con-

tinuo e lento, come è quello dell' insetto stesso. E appunto così anche il moto del *concilium*, quale a noi appare, sarebbe una mera apparenza. Ma non è così; unica causa del moto vibratorio degli atomi nel *concilium* è l'ἀντικοπή; senza urti ciascun atomo, e quindi tutti insieme, filerebbero la loro corsa indefinitamente, e il *concilium* stesso volerebbe con velocità atomica. La ἀντικοπή, dunque, distingue dal moto degli atomi, anzi crea *(progignit)* il moto lento (sensibile) e continuo del corpo complesso, il qual moto per ciò stesso è cosa nuova, e non è un'illusione, ma una realtà. — Dice Epicuro, che il moto del corpo complesso sarà subito proporzionato alla ἀντικοπή, anche se fino a quel punto lasciassimo quel corpo senza ἀντικοπή. Qual punto? Deve essere il momento della partenza. Ma come? anche prima il *concilium*, pel solo fatto d'essere un *concilium*, ha ἀντικοπή; e il suo stesso stato di quiete è un prodotto della ἀντικοπή, non meno del successivo moto sensibile. Ma Epicuro, parmi, per brevità trascura le fasi anteriori a quel moto sensibile che si considera, e intende dire: quando anche quel *concilium* si formasse allora allora, al momento della partenza, e quindi prima, considerato nei materiali suoi — ossia ne' suoi atomi, fino a quel momento, volanti liberi — fosse senza ἀντικοπή. E allude probabilmente a qualche caso cosiffatto, p. es. al fulmine. Lucrezio ci descrive, nel VI libro, il formarsi e il volare del fulmine: in sostanza si tratta di atomi, della acconcia specie, che accorrono da ogni parte, anche dagli spazi al di là dei *moenia mundi*, e s'accozzano, per lo più entro una nube; e appena *conciliati* in fulmine, questo parte per la sua rapidissima corsa; rapidissima sì, ma di cui noi pur vediamo la partenza e l'arrivo. Del fulmine, adunque, Epicuro potrebbe ben dire " che la sua corsa comincia veramente là dove noi la vediamo cominciare, e la sua velocità è veramente quella che i nostri sensi percepiscono, ammesso anche che la velocità anteriore a quel momento e a quel punto (cioè la velocità dei suoi componenti) fosse senza ἀντικοπή, ossia fosse velocità atomica: ed esso, nei suoi componenti, possa dirsi provenire ὅθεν δήποθεν τοῦ ἀπείρου: giacchè da quel momento la

velocità comincia ad essere una velocità commisurata alla ἀντικοπή, è la velocità propria del fulmine come tale. „ E la stessa cosa, in fondo, si può dire di qualunque corpo moventesi: la sua velocità e partenza sensibile è veramente quella che noi vediamo; la velocità e speciali tragitti dei componenti, prima di quella partenza, sono per noi indeterminabili. Insomma, la velocità e il moto atomico *progignit* la velocità e i moti sensibili.

Dopo ciò, e prima che ricominci il discorso intorno agli εἴδωλα, viene la proposizione: χρήσιμον δὲ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον, che non può lasciarsi là in mezzo al discorso degli εἴδωλα, perchè ne rompe la materiale continuità, e riesce un po' strana, come chiusa del discorso della velocità atomica, perchè è per solito una proposizione introduttiva di argomento nuovo; e non va neppure al principio di § 63. Potrebbe anche essere un rimasuglio di qualche cosa di perduto. Insomma è difficile trovare un posto a queste parole — ma è poi altrettanto indifferente.

Da tutto questo esame risulta che *Epicuro aveva una teoria del moto perfettamente parallela alla teoria della materia*. Come gli atomi soli sono la materia essenziale, così soli moti essenziali sono i moti atomici; veri, eterni, immutabili nella loro essenza non sono che gli atomi e i moti atomici; come c'è una unità di materia per le identiche qualità fondamentali degli atomi, così c'è una unità di moto, perchè il moto atomico, il moto in sè, ha sempre la stessa velocità, la velocità assoluta, parallela alla solidità assoluta; come i corpi sensibili non sono che *concilia*, aggregati e combinazioni di atomi, così i movimenti sensibili non sono che *concilia*, aggregati e combinazioni di moti atomici; come le varietà qualitative dei corpi, colore, sapore, ecc., hanno bensì una verità obiettiva, ma non sono che l'effetto di variate combinazioni atomiche, così è pur vera e reale obiettivamente la varia velocità dei moti fenominali, ma essa non è che l'effetto di combinazioni degli equiveloci moti atomici.

S'è detto, e ripetuto, che coll'atomismo democrito-epicureo erano già proclamati i principî della conservazione

della materia e della conservazione dell'energia. Questa seconda era riconosciuta come implicita nel principio " nulla si crea dal nulla e nulla perisce nel nulla „, cioè come implicita nella conservazione della materia e risolventesi in essa: con che per avventura s'andava un po' troppo in là, e s'attribuiva a Democrito e a Epicuro un pensiero essenzialmente moderno, fondato sull'altro pensiero: che materia e forza non sono, in fondo, che due nomi di una stessa cosa; che il concetto di materia si riduce a quello di forza e il concetto di forza si riduce a quello di materia. A una tale identificazione di concetti non è arrivato l'atomismo antico; per esso materia era una cosa, energia — ossia moto — era un'altra. Pare anche nella fisica epicurea sta il principio della conservazione dell'energia; ma sta sopra una sua base speciale, che risulta dal precedente esame: la somma dei moti (e val lo stesso dire: la somma di velocità) nell'universo è ad ogni momento ed eternamente la stessa, come è la somma della materia. Nessun movimento si crea dal riposo, nessun movimento perisce nel riposo.

Di qui, parmi, viene maggior luce ai tre versi coi quali Lucrezio comincia la sua trattazione del moto degli atomi, II, 80-82:

> si cessare putas rerum primordia posse
> cessandoque novos rerum progignere motus
> avius a vera longe ratione vagaris.

" Gli atomi non sono giammai in riposo, ed è soltanto il loro moto quello che crea (che costituisce essenzialmente) i nuovi moti delle cose. „ Che cosa sono questi *novi rerum motus* generati dagli atomi moventisi? Sono appunto i moti sensibili; precisamente i *rerum motus* (compresi i mutamenti qualitativi, in quanto sono mutazione), che son *novi*, ossia si distinguono dal moto atomico, e ad esso si contrappongono come una nuova realtà, precisamente come le *res* si contrappongono, come una realtà nuova, agli atomi.

Ed ora veniamo finalmente ai versi lucreziani, che hanno dato occasione alla nostra ricerca. Nei versi ad

essi precedenti Lucrezio descrive dapprima come si comportino gli atomi quando si raccolgono in *concilia:* nei *concilia* gli atomi continuano a muoversi, a agitarsi cozzanti e *resultantes;* ma — secondo le diverse forme atomiche — talora si allacciano strettamente fra loro, così che il loro *resultare* avviene *exiguis intervallis;* e s'hanno quei *concilia,* duri e solidi, che chiameremo, col Brieger, *texturae;* talora invece restano sconnessi, *resultant magnis intervallis,* e allora abbiamo quell'altra specie di *concilia* che il Brieger chiama *mixturae;* ad esempio l'aria e la luce. Ma ci son poi tutti gli atomi agitantisi liberi fuori dei *concilia.* Come un simulacro di questa agitazione atomica nei liberi spazi, Lucrezio cita l'agitarsi delle “ minuzie dei corpi... per lo raggio onde si lista talvolta l'ombra „; esempio tradizionale anche prima di Epicuro (già Democrito illustrava così il turbinio atomico), e che Lucrezio ha quindi trovato in Epicuro stesso. Poi vengono i nostri versi, dove Lucrezio dice che questo esempio è istruttivo anche sotto un altro rispetto, vale a dire come indizio *subesse materiai clandestinos motus,* cioè che sotto l'aspetto fenomenico delle cose esistono i moti invisibili della materia; ossia, la danza pulviscolare illustra sotto qualche altro aspetto anche la agitazione atomica dentro i *concilia.* Quando Lucrezio ricorda i *motus clandestini* (e li ricorda spesso), intende sempre codesta vibrazione atomica che è in tutti i *concilia,* anche i più duri e solidi; così dunque, vale a dire in questa generalità, sono da intendere anche qui. Ma come mai i pulviscoli sono indizio di ciò? La spiegazione di Lucrezio è del tutto insufficiente; o dice troppo o dice troppo poco. Se voleva solo provare che ci sono anche dei moti clandestini, bastava dire che i pulviscoli saltellanti sono evidentemente urtati da altri corpicini tanto piccoli che noi non li vediamo, e non vediamo quindi i loro moti; e per sè stesso il fatto non lascia inferire di più. Invece Lucrezio spiega così: prima sono gli atomi che s'agitano nel loro moto iniziale; questi urtano e impellono piccoli concilietti invisibili, che alla lor volta imprimono il loro moto ad altri più grandicelli, e così su su finchè s'ar-

riva al moto visibile impresso ai visibili pulviscoli. Perchè questa gradazione? Perchè tra la velocità atomica, che percorre mille miglia in un batter d'occhio, e la velocità dei pulviscoli c' è un abisso, e non si può arrivare a questa che per un graduato rallentamento. Lucrezio non parla della velocità e, a prima giunta, par sottindere che i moti invisibili sono invisibili solo perchè invisibili i corpi moventisi; come anche al v. 314 dà questa sola ragione del non vedersi i moti atomici (*ubi ipsa [primordia] cernere iam nequeas motus quoque surpere debent*); mentre invece per Epicuro il moto atomico è invisibile anche per la sua stessa velocità. Però indirettamente un accenno alla velocità c'è in Lucrezio, quando dice (135) che i primi e più piccoli concilietti *proxima sunt ad vires principiorum*. A primo aspetto par che Lucrezio dica che la forza d'un impulso è tanto maggiore quanto più piccolo è il corpo impellente! La cosa invece è chiara, quando diminuzione di forza significhi rallentamento di velocità. In effetto, dunque, sotto i versi di Lucrezio c'è la teoria epicurea del rallentamento di velocità, che il poeta non ha forse lui stesso bene afferrata nel testo epicureo che aveva davanti. E per questo non dice poi come e perchè questo rallentamento avvenga; nè basta sottintendere che è di comune esperienza che un corpo minore quando comunica il suo moto a un maggiore, questo si muove con minor velocità; non basta, perchè ancora così non si vede come la danza pulviscolare sia indizio del generale *materiai clandestinos motus subesse*; perchè lo sia, bisogna integrare la spiegazione di Lucrezio coll'altro concetto, che causa di minor velocità è sempre l'*ἀντικοπή*, la quale è nulla negli atomi, è minima nei minimi concilietti di pochi atomi, e va crescendo nei corpicini via via più grandi. È così che il moto *a principiis ascendit et exit paulatim ad nostros sensus*, o, come dice Epicuro, *ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γίνεται*.

Vero è che con questi integramenti si fa in certo modo un circolo vizioso; poichè sono essi appunto, in sostanza, la cosa che codesti pulviscoli danzanti dovrebbero significare.

Ma io credo che Epicuro, non già abbia cercato nei pulviscoli una prova della sua cinetica atomica, ma, dimostrata altrimenti la sua teoria, l'abbia applicata (segnatamente il punto che il grado di velocità è proporzionato, inversamente, al grado di ἀντικοπή) a spiegazione dei pulviscoli, riscontrandovi anche una parziale conferma. Ad ogni modo, giova osservare che il fenomeno descritto e parzialmente spiegato da Lucrezio par che ci offra un qualche cosa di nuovo, che non è nei passi epicurei sopra esaminati, circa alla inversa proporzione tra velocità e ἀντικοπή. Un corpo solido, poniamo un sasso, può essere in movimento ora più ora meno veloce. Se si muove più veloce, vuol dire che, per la maggior forza d'impulsione, nella interna agitazione atomica si è determinata una maggior tendenza de' moti atomici nella direzione del moto, un piccolo prolungamento dei tragitti in quel senso; val quanto dire un diminuito contrasto dei tragitti atomici contrari; e questa è la proporzione tra ἀντικοπή e lentezza. Nel fatto dei pulviscoli pare adombrato un altro caso. Nei corpi di costituzione molto rara, le *mixturae*, tanto più forse se v'entrano, come nell'*aer*, atomi di molte diverse forme (cfr. Lucr. V, 273-280), par che Epicuro ammetta come una gradazione di embrionali minutissimi *concilia*; ossia, oltre atomi liberovolanti, anche *concilia* di pochissimi atomi, poi d'un numero alquanto maggiore, poi un po' maggiori ancora, ma pur sempre piccolissimi, tanto da restare normalmente invisibili. Per esser tanto piccoli, questi non possono, come fa un sassolino, restar fermi, ma, oltre al pochino di interna vibrazione atomica, sono soggetti, anche come complessi, a continua agitazione, perchè i più piccoli non possono resistere agli urti dei liberi atomi, i più grandicelli agli urti dei concilietti alquanto minori. Ma poichè col crescer delle masse cresce la interna ἀντικοπή, e diminuisce per conseguenza la velocità dei piccoli *concilia*, s'ha qui un nuovo aspetto della proporzione tra ἀντικοπή e lentezza. Si avverta (per afferrare esattamente la cosa secondo quello ch'io credo il pensiero di Epicuro), che il crescer via via delle masse impellenti col crescere delle masse impulse è necessario perchè l'impulso si eser-

citi su tutta la massa; chè si potrebbe pensare: un atomo che urti un concilio di 100 atomi non potrebbe aver tanto effetto quanto un concilio di 50 o 70 atomi, urtante tanto più blandemente? no, perchè il concilio di 100 atomi non è un corpo compatto, e un atomo che vi battesse contro, vi produrrebbe certo un effetto o staccandone qualche atomo, o esso stesso restando impigliato nel concilio, o producendo comunque una parziale modificazione del moto atomico; ma non potrebbe colla sua scossa smuovere l'intero concilio. E s'avverta ancora: la molto maggior lentezza del concilio di 100 atomi colpito da uno di 50 o 60, in confronto al moto velocissimo d'un concilio di 5 atomi colpito da un atomo, dipende proprio dalla sua maggiore interna *ἀντικοπή*, non già dal fatto che il suo urtante si moveva esso stesso molto più lentamente che l'urtante del concilietto di 5 atomi; infatti, se in un concilio, al momento in cui riceve un urto che lo move, si sospendesse la sua interiore *ἀντικοπή*, ossia i suoi atomi s'avviassero tutti insieme per la direzione determinata dalla spinta, tutti si moverebbero, vale a dire tutto il concilio si moverebbe, con velocità atomica, qualunque fosse stata la forza dell'urto o velocità del corpo impellente (chè si tratterebbe d'un moto semplice, non d'un moto composto, e il moto in sè stesso non ha che una velocità); dunque la sua effettiva lentezza è tutto effetto della sua propria *ἀντικοπή*, e s'ha qui una vera proporzione tra lentezza e *ἀντικοπή*; il che non toglie che questa sua *ἀντικοπή* possa essere, entro certi limiti, maggiore o minore secondo la velocità del corpo urtante: l'urto impresso con maggior velocità (non stiamo adesso a fantasticare come Epicuro si spiegasse ciò, o se se lo spiegasse) determina nell'urtato una alquanto maggior tendenza o prolungamento dei tragittini atomici verso la direzione impressa.

Ho espresso poi il sospetto che codesta scala ascendente di *conciliatio* e di *ἀντικοπή* sia una condizione che Epicuro supponga nelle *mixturae* o corpi rari in genere, o per lo meno in quelli di molto varia composizione; chè infatti, se ricordiamo che l'*aer* per Epicuro e Lucrezio

significa, il più delle volte, l'aria in quanto ne facciano parte tutti i prodotti delle esalazioni ed emanazioni delle cose (vedi nello studio " Psicologia Epicurea „ una nota intorno all'*aer*, e Lucr. V, 273 sgg.), ossia tutti gli invisibili corpuscoli in essa sospesi, si può credere che, nel pensiero di Epicuro, quando noi assistiamo alla danza dei pulviscoli nella lista solare, noi intravvediamo qualche cosa pure della agitazione continua dei componenti l'*aer* (e quindi anche dei *concilia* affini), almeno nella parte più superficiale e grossolana.

VII.

" CLINAMEN „ E " VOLUNTAS „

A LUCREZIO, II, 216 sgg., 251 sgg.; IV, 877 sgg.

I. — Uno dei punti della filosofia di Epicuro che più parvero strani e attirarono lo scherno di antichi e moderni è quello della declinazione degli atomi. Si sa che cosa è. Nell'infinito spazio son diffusi gl'infiniti atomi. Gli atomi sono dotati di peso; quindi, anzitutto, cadono. Ma se altro non fosse, poichè cadono nel vuoto e cadono quindi tutti colla medesima velocità, malgrado differenze di peso, cadrebbero eternamente a modo di pioggia senza incontrarsi mai, quindi senza possibilità di intrecci e combinazioni; e non ci sarebbe quindi nessuna cosa creata. Per spiegare adunque l'esistenza delle cose e dei mondi, Epicuro dice che talvolta, a momenti e posti indeterminati, gli atomi deviano nella loro caduta dalla diritta linea verticale. Questa deviazione è la minima possibile: appena quel tanto che basti perchè la linea di caduta non sia più la assoluta linea verticale. E la deviazione avviene affatto spontaneamente, senza causa alcuna (e, ben s'intende, non per alcun atto di volontà degli atomi stessi, che son materia bruta, affatto priva di coscienza e di senso). Questa lievissima declinazione basta, dato l'infinito spazio e tempo, a produrre gli incontri e urti di atomi contro atomi, e quindi i rimbalzi obliqui, e nuovi incontri e urti (le *plagae*); sì che l'universale moto atomico non è già un moto di caduta, ma una infinitamente varia agitazione degli atomi in tutte le direzioni, mutando queste continuamente, pe' sempre rinnovantisi cozzi e rimbalzi; per effetto dei quali, e per eventuale opportunità di forme atomiche incontrantisi, si determinano sporadicamente degli addensamenti, de' sciami atomici,

che, attraverso una infinita varietà di combinazioni possibili, possono anche dar luogo, e dànno luogo, alla nascita di mondi; dei quali infinito è il numero, come infinita è la serie di loro creazioni e distruzioni. E così è *ab aeterno,* perchè *ab aeterno* sono la gravità e il *clinamen.* Quella condizione di universale pioggia atomica non è stata mai, perchè in tutta l'eternità hanno esistito operanti le cause che la trasformano nella condizione che s'è descritta. — Come si vede, in questa costruzione tutta meccanica degli esseri, il punto debole, che urta contro le esigenze della ragione (anche in un campo, anzi specialmente in un campo affatto materialistico), è quella declinazione atomica spontanea e senza causa; è una infrazione dei *foedera fati*, ossia della ferrea catena di cause meccaniche, che è pure il carattere fondamentale della *φυσιολογία* di Epicuro; ed è ben naturale che facesse scandalo.

Ma un'altra notevolissima infrazione della rigida, inesorabile successione di cause meccaniche abbiamo nel sistema di Epicuro. È la dottrina del libero arbitrio. Si sa quanta importanza desse Epicuro alla difesa della libertà del nostro volere. Credeva Epicuro che questa libertà, e la sicura convinzione di essa, sieno una condizione *sine qua non* perchè l'uomo diriga la sua condotta come vuole la sapienza, e ottenga lo scopo della vita, la felicità. A tal segno gli era odiosa la *εἱμαρμένη* — che Democrito, più coerente al suo meccanismo atomico, insegnava — da giudicare un male minore la servitù dello spirito sotto la superstiziosa credenza che la natura e gli umani destini sieno governati dal volere e dal capriccio degli dei. Secondo Epicuro, adunque, l'uomo agisce bensì dietro motivi (questi sono anzi condizione indispensabile), ma la presenza di questi non ha per necessario effetto la deliberazione di agire. Ossia, considerando il fatto nella sua essenza fisica: i motivi, vale a dire idea (immagine sentita) dell'oggetto e conseguente desiderio (di conseguirlo o fuggirlo, un *πάθος*), si riducono in sostanza a de' moti atomici interni, e l'atto volitivo consta esso pure di interni moti atomici; ma il passaggio dai primi ai

i non è una comunicazione o trasformazione mec-
dei primi nei secondi (in che regnerebbe neces-
na questi secondi si determinano (o non si deter-
o) spontaneamente, come è spontanea la declinazione
a.
queste due infrazioni della rigida legge di causa-
l sistema di Epicuro, declinazione degli atomi e
del volere, non cade dubbio o discussione. Non
ısso è invece un altro strano punto: che Epicuro
se in intima connessione queste due infrazioni, tro-
nella prima il fondamento della seconda; ossia,
anza, considerando la libertà del volere come un
ello spontaneo *clinamen* atomico. Lucrezio afferma
erma la dipendenza del libero arbitrio dalla decli-
e atomica nei nostri versi II, 251 sgg,; e vi mette
calore da non lasciar dubbio ch'egli, per lo meno,
se di esporre una schietta dottrina di Epicuro —
ne, come ci assicura nel proemio del III, *omnia*
itur ex Epicuri chartis; e per verità, più si studia
io, e più sfumano le pretese divergenze della dot-
ch'egli insegna (o intende insegnare) da quella del
o. S'aggiunge la concorde testimonianza di Cice-
di Plutarco. Cic., *Nat. deor.* I, 69: *Epicurus cum*
si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte
e, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum
certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem
et, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum
ondere et gravitate directo deorsus feratur, decli-
aululum. E *De fato* 23: *hanc rationem* (la declinaz.
Epicurus induxit ob eam rem quod veritus est
semper atomus gravitate ferretur naturali ac ne-
a, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur
s, ut atomorum motu cogeretur. Plut., *De soll.*
7: *οὐδὲ γὰρ αὐτοὶ* (Stoici e Peripatetici) *τῷ 'Επι-*
διδόασιν ὑπὲρ τῶν μεγίστων σμικρὸν οὕτω πρᾶγμα καὶ
, οἶμαι, ἄτομον παρεγκλῖναι μίαν ἐπὶ τοὐλάχιστον,
στρα καὶ ζῷα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν
ληται " non concedono sì minima cosa com'è il
o declinar d'un atomo, neppur per ottenere sì

grandi effetti come i corpi celesti, e gli animali, e l'aver sua parte anche la fortuna nelle cose di questo mondo, e la salvezza del nostro libero volere „; sicchè non è dubbio che così s'abbia a intendere anche Plut., *De repug. stoic.* 34: *τῆς ἀιδίου κινήσεως μηχανώμενος ἐλευθερῶσαι καὶ ἀπολῦσαι τὸ ἑκούσιον, ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν* " Ep. tentò di liberar la volontà dalla necessità del moto eterno [del moto eternamente concatenato] per non lasciare irresponsabile la malvagità „. — In faccia a queste testimonianze, tenuto conto quanto sia improbabile che i *due* filosofi greci, dai quali son tradotti i due passi ciceroniani, e Plutarco ignorassero la vera dottrina di Epicuro, o ignorassero che questa dottrina era, se era, una innovazione importata da successori di Epicuro; tenuto conto, anzi, della improbabilità, in genere, che, se un punto di dottrina così singolare e ardito fu una novità introdotta da epicurei posteriori, [1] non ci arrivasse di ciò alcuna notizia — tanto più che, del sistema epicureo in particolare, ci è riferito che si tramandasse, intangibile, a guisa di domma religioso, nella scuola di età in età: e le poche modificazioni indagate dall'Hirzel non infirmano sostanzialmente questa notizia, nè son paragonabili a una così notevole come sarebbe questa della connessione tra libertà e declinazione — tenuto conto di tutto ciò, è naturale che da quasi tutti e si sia sempre creduto e si creda questa connessione esser dottrina di Epicuro stesso.

Ma è insorto ripetutamente il Brieger (*Urbewegung der Atome*, etc. Halle, 1884; *De atomorum motu principali*, nelle *Philologische Abhandlungen*, in onore di Hertz, Berlino, 1888), [2] negando che a Epicuro potesse

[1] Ad ogni modo non posteriori all'età di Carneade, perchè Carneade (v. Cic., *De Fato*, 23) *docebat posse Epicureos suam causam* (la libertà del volere) *defendere sine hac commenticia declinatione.*

[2] E l'Eichner nella sua dissertazione dottorale *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam*, p. 26 sgg. Ma è così fuor di strada nei concetti fondamentali che s'è fatti della psicologia epicurea, che non è il caso di entrare in una discussione particolareggiata.

enire in mente una tale " stoltezza „. Lo stolto, secondo
l Brieger, è stato un epicureo posteriore; solo che Epi-
uro deve aver dato occasione di attribuirgli erronea-
nente questa dottrina, coll'aver detto in qualche luogo,
er semplice artificio avvocatesco, che se la declinazione
tomica non fosse necessaria per spiegare l'origine delle
ose, sarebbe necessaria per spiegare il libero arbitrio.
Ia tutto quello che noi sappiamo del carattere di Epi-
uro non ci autorizza a credere che improvvisasse artifici
vvocateschi, e tanto meno in un argomento di tanta
nportanza; e io persisto nel credere che l'intimo rap-
orto tra declinazione e libero arbitrio sia dottrina pro-
essata con tutta serietà da Epicuro stesso. Gli argomenti
lel Brieger sono in parte molto acuti e penetranti; esa-
ninarli e combatterli, conduce, parmi, a un più coordi-
iato e interiore concetto della mente di Epicuro rispetto
questioni, e fa svanire quella parvenza di te-
eraria capricciosità che offusca alcune dottrine del si-
ema epicureo. Altro è che un sistema sia intrinsecamente
surdo o insostenibile (e come non lo sarebbe un sistema
tafisico?), altro è ch'esso sia infetto di ipotesi arbi-
riamente escogitate per rattoppare alla bell'e meglio
strappi della filosofica tela. Di queste rattoppature il
ema di Epicuro ne ha, ma non tante quante si crede.

. — All'autorità di Lucrezio, Cicerone e Plutarco
ieger oppone un argomento che si potrebbe dir pre-
ziale: è impossibile attribuire a Epicuro, come fanno
tre, lo sciocco ragionamento che, senza *clinamen*,
esto mondo non ci sarebbe libertà, perchè senza
ien, secondo Epicuro, neppure ci sarebbe il mondo.
me? Io provo che B non potrebbe esistere se non
A; dopo, a ulterior conferma, trovo che B con-
, che alla sua volta, considerato da sè solo, non
e esistere senza A; non è un ragionamento lecito?
che Cicerone dice che Epicuro stabilì la decli-
perchè altrimenti la volontà non sarebbe libera,
io dice che, senza la declinazione, i moti, onde
mondo e la sua vita, sarebbero tutti inesora-

bilmente concatenati e non sarebbe possibile un libero volere; e, presi alla lettera, è giusto obiettare: ma senza declinazione non ci sarebbe codesta inesorabile concatenazione di moti onde il mondo risulta, perchè codesti stessi moti e cose e mondi non esisterebbero; nè l'uomo sarebbe privo di libertà, perchè l'uomo stesso non esisterebbe. Ma, appunto, non vanno presi così alla lettera; quell'inciso concessivo " dato che fosse ancor possibile l'esistenza delle cose „ che il Brieger attribuisce ipoteticamente alla trovata avvocatesca di Epicuro, non è difficile sottointenderlo anche per Cicerone (cioè pei suoi fonti) e per Lucrezio. Il pensiero " senza declinazione niente libertà „ non è inscindibilmente legato al presupposto epicureo del moto iniziale per gravità, ma si oppone in genere a una assoluta necessità dei *naturales motus* degli atomi. Epicuro deve aver detto: " Se non si ammette una possibile deviazione spontanea dei *motus naturales* (cioè di necessità iniziale o di necessità secondaria meccanica, *plagae*), come non l'ammette Democrito, addio libero volere; e Democrito appunto è obbligato a negarlo. „ Ed era naturale che Epicuro e i suoi relatori ommettessero quell'inciso " dato anche che un mondo fosse ancor possibile „, perchè nel trattar questo punto si riferivano al generale movimento atomico democriteo ed epicureo come fosse tutt'uno (sì che l'inciso era rappresentato da Democrito); ed era naturale che vi si riferissero come fosse tutt'uno, perchè in effetto era tutt'uno, come s'è già detto, e come è merito del Brieger d'aver ben chiarito. Epicuro non concepiva diversamente da Democrito l'eterna ridda atomica nell'infinito spazio, e (salvo qualche secondario particolare) la conseguente sporadica formazione di mondi. *Ab aeterno* gli atomi hanno la tendenza a cadere, ma *ab aeterno* declinano, e quindi *ab aeterno* il moto di caduta è trasformato nel democriteo moto *impulsionis.* [1] La differenza sta qui:

---

[1] Non esclusi eventuali e momentanei ritorni al moto di caduta per gravità. Vedi lo studio VI: *Cinetica Epicurea*, p. 104. E qui aggiungo: Quale necessità teorica o razionale aveva Epicuro che lo

Democrito s'era creduto esonerato dal trovare una ἀρχή (*principio e causa;* v. Brieg., *Urbewegung*, etc., p. 11) di questo moto, perchè appunto non aveva avuto ἀρχή (*principio*). Aristotele non gli mena buona la scusa; e a ragione, perchè si tratterebbe di una eterna catena di cause esteriori, di cause seconde, ciò che è assurdo. Epicuro, così avvertito, cerca questa causa prima, e pone un moto fondamentale degli atomi che sia in essi immanente e coessenziale, e quindi non soggetto alla richiesta di una ἀρχή, sia nel senso di principio, sia nel senso di causa; e poichè è questo moto che, *intermediaria la declinazione* [la quale anche più apertamente della *impulsio* di Democrito urta contro l'obiezione di Aristotele! ma vedremo più avanti come ciò si spieghi], è questo moto che *ab aeterno* si trasforma nei moti *impulsionis*, questi non restano soggetti alla richiesta di una ἀρχή " principio „, ed hanno la loro ἀρχή " causa „.[1] Codesta

---

costringesse ad ammettere che un atomo volante obliquamente per *plaga*, supposto che non incontri altra *plaga*, debba continuare indefinitamente la sua corsa nella medesima direzione? Aveva invece la comune esperienza — quell'esperienza che è per lui il fondamento del moto di caduta degli atomi — che gli diceva come i corpi lanciati in alto o obliquamente, continuano per un certo tratto quella corsa, poi ricadono.

[1] Questa diversità tra Dem. ed Epic. nel concetto fondamentale del moto atomico è brevemente, ma esattamente, espressa in Cic., *De Fato*, 46: *declinat, inquit, atomus. Primum cur? aliam enim quandam vim motus habebant, a Democrito impulsionis, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis.* Badiamo pel momento alla sola motivazione. Essa dice: " Per Dem. la forza motrice iniziale è la *impulsio (plagae)*, per Epicuro è la *gravitas* o *pondus*. „ — Ma giacchè il passo ci è occorso, esaminiamolo anche sotto altro aspetto. I dotti tedeschi sono accaniti contro il povero Cicerone, espositore di filosofia greca; ma l'accanimento, come suole, passa i confini della giustizia (l'Hirzel è un po' più misurato ed equo). Nel nostro passo il Brieger (*Urbew.*, p. 9) trova due prove della *Gedankenlosigkeit* di Cicerone: 1.° Che ci ha che fare la domanda, *cur*, colla motivazione? Che è quanto dire: il passo non contiene alcuna argomentazione. A me pare invece che ci sia. In che consiste la iniziale forza motrice atomica, l'hanno detto tanto Democrito che Epicuro; per l'uno è l'*impulsio*, per l'altro è la *gravitas*. Ora, qualunque delle due per voi atomisti sia la vera, come è possibile aggiungere un'altra iniziale forza motrice atomica? quale appunto è la declinazione, poichè essa pure è assolutamente iniziale e prima, per nulla dipendente dal-

prima *vis motus* coessenziale all'atomo, Epicuro la trova naturalmente nella gravità. Dico: naturalmente, e perchè Democrito già aveva ammessa la gravità negli atomi, pur lasciandola inattiva come forza motrice, e pel fatto di esperienza che tutti i corpi son gravi e per gravità

---

l'altra. Una siffatta duplicità di prima forza motrice è ripugnante alla ragione. L'argomento, di chiunque esso sia — di Cicerone non credo — è acuto e fondamentale; esso obbligherebbe Epicuro a rispondere: “ Ma io non importo nessuna nuova forza motrice, perchè la mia declinazione avviene senza forza motrice; anzi essa non è neppure un nuovo moto, ma è il moto stesso di caduta che *da sè* cambia un tantino direzione „; e con quel *da sè* va incontro all'altra grande obiezione: *sine causa* — obiezione che, come vedremo, per Epicuro non è una obiezione. — 2.° Gli atomi di Democrito (dice il Br.), secondo quello che Cicerone dice qui, son mossi fino ab origine dalla *impulsio*, non per gravità; pochi capitoli avanti (§ 23) invece gli atomi di Democrito si muovono originariamente per gravità, perchè è detto: *id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia ferri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere;* e che qui *naturales motus* sia il moto per gravità risulta, dice il Br., da ciò che precede; a così breve distanza una così grossolana contraddizione! — Ma io non trovo la contraddizione, perchè da ciò che precede non risulta necessariamente che i *naturales motus* sieno il moto per gravità. Precede il passo (già citato): *Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem quod veritus est ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus ut atomorum motu cogeretur.* Poi Cic. aggiunge: Dem. preferì ammettere *omnia necessitate fieri* anzichè togliere agli atomi i loro *naturales motus*. Nulla costringe a intendere che *naturales motus* si riferisca esclusivamente al *naturalis motus* come l'intende Epicuro, anzichè ai *naturales motus*, come li intende Democrito; non esprime altro che la *necessità dei moti* (atomici) in generale. Anzi, il plurale *naturales motus*, così appropriato pei variati moti per *impulsio*, mentre prima il moto necessario all'epicurea è espresso tutto in singolare (come è ben naturale dell'uniforme moto di caduta), è segno che il pensiero, restando, come vuolsi, nel genere: *moto necessario*, è passato però dallo specifico moto necessario epicureo al democriteo. — Anche in *De nat. d.*, I, 69: *Epicurus cum videret si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat; ait atomum... declinare paululum*, pare al Brieger, come allo Zeller, che sia attribuito a Democrito il moto degli atomi per gravità. Ma anche qui l'ironico inciso *quod Dem. fugerat* (sia esso di Cic. o suggeritogli dal suo fonte) non implica necessariamente che sia identico il moto fondamentale per Democrito e per Epicuro. Lo scopo considerato qui è il libero volere; e Cic. dice semplicemente: Democrito non ha pensato a una così bella cavatina, per salvare

cadono — nè altro è la loro gravità che la somma delle gravità degli atomi onde constano. [1]

Del resto, Epicuro stesso deve aver ripetuto contro Democrito la obiezione di Aristotele: deve aver detto cioè che la prima *vis motus* bisogna che sia interiore, essenziale agli atomi (epperò il peso), non esteriore ad essi

il libero volere, che gli atomi abbiano talora da modificare arbitrariamente il proprio moto. — La mia impressione è che Cic. nei passi, dirò così, tecnici, si studia di star attaccato al suo testo e si guarda dal mescolarvi un pensiero o ricordo suo, una obiezione sua. La sua interpretazione non è sempre felice e sicura, o per amor di brevità o per fretta; e quando Cic. non capisce bene riesce oscuro, perchè sta attaccato alle parole del testo come uno scolaro di ginnasio (come gli deve essere accaduto nel famoso passo degli dei, *De Nat. d.,* I, 49); e ciò indica il genere di cautela che occorre in questi casi.

[1] Veramente Aristotele aveva, diremo così, anticipata l'obiezione che un cadere da luogo superiore in luogo inferiore non è possibile in uno spazio infinito, nel quale un su e un giù non esistono. Epicuro risponde in un paragrafo (di mal sicura lezione) della sua lettera a Erodoto (§ 60), e la sua risposta, quale par che sia, la riferisco nel lucido e preciso latino del Brieger (*De atom. motu princ.*): " Contendisse Epicurum apparet, etiam si neque summum neque imum esset, tamen eum motum qui a capite ad pedes ferret et ultra pedes recta regione produci posset, deorsum ferre, et eum qui ei oppositus esset, sursum; itaque in infinitate relinqui illud deorsum et sursum. „ E il Brieger aggiunge: " quae quam inepte excogitata sint nemo est quin videat „. Il qual giudizio a me, come al Lange (*Storia del materialismo*) non pare affatto giusto. Dato che si ammetta il moto di un corpo in uno spazio infinito, si ammette che esso corpo si muova in una direzione determinata tra le infinite possibili, cioè per una serie di punti successivamente occupati; e il rapporto tra questi punti, se la direzione è quella dal nostro capo ai nostri piedi, posso ben dir che è quello di più su o più giù, e la linea posso dire che si prolunga in su o in giù all'infinito. Per toglier valore alla risposta di Epicuro, bisogna dire anche che in uno spazio infinito non esiste una direzione determinata, come non esiste un posto determinato, cioè distinto dagli infiniti altri, perchè nell'infinito tutti i posti sono eguali; quindi nell'infinito è impossibile il moto. Ma se Epicuro si fosse messo per questa via della intrinseca contraddizione dei concetti stessi di tempo, spazio e moto, sarebbe andato a braccetto cogli Eleati, dichiarando pura illusione il mondo dei fenomeni. Dire che la risposta di Epicuro non ha valore, è come dire — ciò che già si sapeva — che il suo sistema, come qualunque altro che creda render ragione del mondo fenomenale dando obiettiva esistenza alle condizioni fondamentali dei fenomeni, non riesce nell'intento.

(come sono le *plagae*), poichè ciò appunto dice Lucrezio II. 288:

> pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
> externa quasi vi

parole che dànno occasione al Brieger di accusare ancora Lucrezio di sbadataggine: " quasi vero „ dice " si pondus atomorum non sit, ulla possit esse externa vis, et si pondere quid fiat, non fiat atomi in atomum cadentis impetu (i. e. *externa vi*) „. Ma quello che dice Lucrezio, o meglio Epicuro nel passo che Lucrezio ha qui davanti agli occhi, è che col peso si ha una causa prima del moto intrinseca e non estrinseca; *externa quasi vi* son parole aggiunte per esprimere la ragione per la quale l'ammettere le sole *plagae* non soddisfa la ragione. *Omnia fiunt plagis*, sicuro! ma le *plagae* non sono l'unica e sopratutto non la prima causa. — In un certo senso Epicuro, non tanto combatteva, quanto esplicava la dottrina di Democrito, il quale, dando gravità agli atomi,[1] non so che altro potesse intendere se non una insita necessità di caduta, laddove altre forze non facciano ostacolo.[2] Ma Democrito non aveva trovato il ponte tra la caduta e le *plagae*, o, meglio, aveva creduto che non fosse da cercare, dacchè queste stesse *plagae* erano *ab aeterno*: epperò trascurando la gravità si era fondato senz'altro sulle *plagae*. Epicuro si trovò nella assoluta necessità (come s'è visto) di gettar questo ponte; e nel gettarlo fu ossequente al precetto della minima causa necessaria. Perchè il mondo sia, è

---

[1] Non sto a citare testimonianze citate e ricitate, per cose fuori di discussione, come questa, che Dem. attribuiva *βάρος* agli atomi. Considero del pari come fuor di discussione oggi (dopo Brieger, *Urbewegung*, ecc. Liepmann, *Mechanik der Leucipp-Democritischen Atome*, Berlino, 1885, ecc.) ch'era una falsa opinione quella che attribuiva a Democrito una iniziale caduta verticale degli atomi con maggiore velocità degli atomi più pesanti, i quali raggiungendo dei più leggeri, ne nascevan così le *plagae* e la ridda atomica e i vortici e i nuclei mondani.

[2] Epperò erra, o non si esprime esattamente Simplic., *Phys.*, fol. 9 *b*: *Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγῇ κινεῖσθαί φησιν.*

necessario che la linea di caduta degli atomi non sia assolutamente verticale; ma nulla prova che quella linea sia assolutamente verticale, e il mondo c'è: dunque quella linea non è assolutamente verticale.

III. L'esame della obiezione pregiudiziale del Brieger ci ha condotti in una digressione, e in un confronto tra Democrito ed Epicuro, che non è inutile aver premesso; ci ha condotti, infine, davanti a questa questione: poichè Epicuro ha riconosciuto, con Aristotele, che a torto Democrito non s'era creduto in obbligo di dare *τὸ διά τί* del *δινεῖσθαι* degli atomi, perchè a torto in questo caso *τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν*, e appunto perciò, vale a dire *ne omnia plagis fierent, externa quasi vi*, ha aggiunto il *pondus*, ossia ha stabilito il moto fondamentale *pondere;* come va ch'egli stesso si esponesse col suo *clinamen* alla stessa accusa: " *sine* CAUSA „ (v. Cic., *De fato*, 20; *N. D.*, 1, 25; cfr. anche Steinhart nell'*Enciclop.* di Ersch e Gruber)? Giacchè dice bensì il Gassendi in sua difesa: " de ipsis principiis dicere nihil aliud licet nisi quod haec isto, illa illo modo se habeant ex suae naturae necessitate, cum ignoremus germanam causam, immo cum ea frustra quaeratur nisi sit eundum in infinitum „ (*Animadv.*, p. 214); ma la scusa non vale, vale ancor meno per Epicuro che per Democrito; chè in Democrito la mancanza di causa è per lo meno, come s'è visto, relegata nell'infinito sfondo dell'eternità, tutto il resto avvenendo per non interrotta catena causale; mentre per Epicuro è bensì *ab aeterno* che atomi declinino, ma non sono *ab aeterno* le singole declinazioni, passate, presenti, future, e non sono attaccate con nulla alla catena causale.

Per rispondere a questa questione convien tornare all'altra del rapporto tra *clinamen* e *voluntas*. Riprendiamo l'esame delle obiezioni del Brieger.

Una obiezione che mi pare abbia carattere più verbale che sostanziale è questa: Se Epicuro avesse derivata la libertà del volere dal *clinamen*, avrebbe necessariamente derivata la volontà stessa dal *clinamen;* e che

ciò abbia detto Epicuro o un epicureo qualunque, non c'è l'ombra di un vestigio. Rispondo: di Epicuro non abbiamo nessuna parola intorno a ciò, questo si sa; ma l'epicureo Lucrezio dice proprio così, 257 sg., se, come io credo, è da leggere:

> unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas
> per quam progredimur quo ducit quemque voluptas

— ed anche se si sta colla lezione più comunemente ricevuta.[1] E s'anche un momento può nascer qui la parvenza che Lucrezio distingua tra libertà e volontà, tutto il resto (in ispecie 261 sg.) mostra chiaro ch'egli intende indicare l'origine della volontà; che per lui *volontà* e *libera volontà*, o anche *volontà* e *libertà* sono sinonimi, come son l'opposto *volontà* e *necessità*. Nè può essere altrimenti nel pensiero di Epicuro. Nel sistema materialistico di Epicuro non si può parlare di volontà come di un qualche cosa in sè, come di una entità di cui sia attributo la libertà. Tutto ciò che avviene è moto atomico; moto atomico è anche l'atto volitivo; è la prima mossa

---

[1] I mss. hanno: ... *fatis avolsa voluptas*... *ducit quemque voluntas.* È il Lambino che ha proposto lo scambio, ed è l'emendazione più semplice e prudente, e che dà un senso netto e preciso. Il Lachmann, seguito dal Bernays e dal Munro, legge: *fatis avolsa potestas... ducit q. voluntas*, appoggiandosi a 286: ...*est nobis innata potestas.* Ma *potestas* di 286 avrebbe un certo valore, come analogia, se alla fine di 257 i mss. avessero lacuna, o se si trattasse di evidente dittografia. Ma ciò non è, e quindi *potestas* qui resta una violentissima mutazione. Si noti anche la consonanza *avolsa vol*.... Per *voluptas* nel secondo verso sta anche l'imitazione virgiliana (*Ecl.* II, 65) *trahit sua quemque voluptas.* E anche stando colla lez. del Lach. che è altro *potestas* se non la stessa *voluntas?* Non si dica che è la *libertà* di essa *voluntas,* giacchè la libertà è già espressa in *fatis avolsa.* E a intendere in *potestas* q. c. di diverso da *voluntas,* che senso ha il dire: una *potestà*, che è *libera* e per cui mezzo noi possiamo seguire la *volontà? Libertà* + *x* + *volontà;* chi trova il valore di *x*? Insomma Lucrezio dice molto chiaramente: " Se non si ammette col *clinamen* un principio di possibile interruzione della fatale catena delle cause meccaniche, d'onde nasce questa nostra *volontà,* il cui carattere essenziale consiste appunto nell'esser fuori di questa catena fatale, vale a dire nel poterci noi muovere come ci pare e piace? „ — L'omeoteleuto *voluntas, voluptas* è, naturalmente, intenzionale.

(atomica) all'azione; è bensì stata preceduta da un moto atomico intellettivo, e, mettiamo anche, da un moto atomico desiderativo; ma la caratteristica sua (dell'atto volitivo) è ch'esso non è l'effetto meccanico di meccanico impulso di codesti antecedenti moti atomici, ma s'inizia spontaneamente da sè, tanto che potrebbe anche non avvenire, pur dati quei moti atomici precedenti. È tanto radicato il pensiero che volontà è una mossa, che Lucrezio ogniqualvolta ce ne dà qualche esempio (come quì 258, come IV, 887 sgg. che vedremo poi) non sa staccarsi dal caso materiale del nostro camminare o muovere comunque le membra. Dunque *clinamen* = moto spontaneo; volontà = moto spontaneo o spontaneità di moto; è l'uno che rende possibile l'altra.

Ma veniamo a un punto più sostanziale. Il Brieger osserva che la declinazione atomica, onde nascono gli urti atomici, non rompe le leggi del fato, i *foedera fati;* e dice giusto, se, anzichè *foedera fati*, diremo *foedera naturai;* infatti, nonchè non romperli, è essa stessa la declinazione che li crea, creando la natura. Che se anche li rompesse (aggiunge il Brieger) — vale a dire data una ulteriore ingerenza della declinazione, un suo rinnovarsi nella natura creata — non ne verrebbe già la libertà del volere, ma una completa casualità delle nostre decisioni, una completa insensatezza del nostro agire.

Qui giova distinguere. La proposizione che, se si lascia penetrare la spontaneità, affatto cieca e *tempore et loco* affatto indeterminata, della declinazione anche nella natura creata, si importa in questa un principio di casualità e di cieco arbitrio che mina alla base la fissità delle leggi naturali, da Lucrezio tanto decantata, è verissima. Nè varrebbe la difesa che la efficienza di questo elemento perturbatore sia limitatissima; giacchè nulla assolutamente c'è che vi possa mettere un limite. Anzi, coerentemente a questo ordine di idee, è acutissimo il principio del Brieger, e da lui in più occasioni affermato, che nel sistema epicureo ogni atomo deve declinare una volta sola: *semel atomum declinare.* Infatti questa unica declinazione dei singoli atomi è quella che crea la natura e

sue leggi; una ripetizione, vale a dire una eventuale declinazione dalle linee meccanicamente imposte dalle *plagae*, entro la natura in formazione e formata, mette in forse la consequenza meccanica dei moti atomici, che è la base di tutta quanta la fissità delle leggi. Ma tutto questo che prova? Prova che Epicuro non doveva introdurre nella natura un elemento perturbatore della rigida legge di causalità, una eccezione qualunque a questa legge; non prova che non abbia ciò fatto. E che abbia ciò fatto basta ad attestarlo il suo principio del libero volere, il quale — dipenda o non dipenda dal primitivo *clinamen* — è una evidente interruzione della catena di cause meccaniche. Infatti, comunque si voglia illustrare o preparare la volontà epicurea, l'inizio voluto di un'azione sarà moto di atomi; il quale se è libero vuol dire che è moto spontaneo, ossia non avviene come necessario e immutabile effetto di impulsi ricevuti. Anzi, poichè gli atomi sono sempre in moto, e sempre soggetti all'effetto di ricevuti impulsi, è chiaro che moto spontaneo, in questo caso, non potrà esser altro che spontanea deviazione da quella linea o da quelle linee che sarebbero state le meccanicamente imposte. Dunque l'atto volitivo, considerato in sè stesso, cioè sotto il semplice aspetto materiale motorio, è un nuovo caso di declinazione atomica. Dunque il Brieger se la prenda con Epicuro d'aver lasciata aperta la porta al caso nella sua costruzione della natura, e d'aver permesso ai suoi atomi di declinare più di una volta, [1] non se la prenda con quelli che ci hanno riferito il grave errore di Epicuro.

---

[1] Dice il Brieger (*De atom. motu princ.*, p. 224 del volume a Hertz) che gli atomi non possono declinare più di una volta, perchè una volta declinati sono bell'e fuori dalla linea di caduta verticale, e non possono quindi più uscirne. Ma: 1.° Abbiamo visto non essere punto escluso che eventualmente ritornino anche nella linea di caduta verticale (v. nota a p. 130). — 2.° Gli scarsi documenti, quando ci parlano espressamente di *clinamen*, ne parlano solo in relazione colla origine della *plagae*, per conseguenza parlan solo del *clinamen* dalla linea di caduta; ma una espressa esclusione d'un *clinamen* anche da altre direzioni noi non l'abbiamo. Risulterà anzi necessario di ammetterlo, se risulterà epicurea la dottrina della volontà che Lucr., Cic., Plut. attribuiscono a Epicuro.

Ma veniamo al secondo punto. Dato anche tutto ciò, dice in sostanza il Brieger, l'effetto non potrebbe essere il libero volere, ma la assoluta casualità e irrazionalità delle nostre azioni. Infatti che è libero volere? È questo: che quando un desiderio ci stimola, è in nostro arbitrio di ubbidire o no a quello stimolo. Ma cosa vuol dir *noi?* Noi sono i *semina* della quarta essenza dell'anima, i quali sono *sensu carentia*, e quindi, se non sono mossi da necessità, non possono che *moveri temere casu forte fortuna*; e allora addio libertà; sarà puro caso se uno che ha fame mangi, ecc. [1]

Qui la risposta non manca, e giova anzi a completare il concetto dell'atto volitivo, che finora abbiam considerato nella sua generica essenza di moto atomico spontaneo, senza ulteriore determinazione. I singoli atomi della quarta essenza sono *sensu carentia*; ma non per questo è *sensu carens* il loro complesso, quando compie l'atto

---

[1] Io veramente ho foggiato un po' l'argomentazione del Brieger a uso della discussione. Le sue parole sono: *Haec autem si voluntatis origo est* [di ciò tocchiamo più avanti], *quaeritur, sitne in ea* LIBERTATI *locus an non sit. Dicere quidem possis esse in nostra potestate utrum dolori illi sive cupiditati pareamus an non pareamus. Sed hoc " in nostra potestate " nihil aliud valet, nisi in potestate quartae illius naturae, quae minimis et mobilissimis elementis constans Epicuro mens animusque videtur esse* [v. intorno a ciò lo Studio: *Psicologia Epicurea;* vedi pure la Dissertazione del Brieger *Epikur's Seelenlehre*, e il mio cenno intorno a quest'ultima nel 1.° numero del *Bollettino di Filologia classica*]. *Huic igitur turbae levissimarum et mobilissimarum atomorum non solum inter se sed etiam inter cetera animi et animae corpuscula intercursantium arbitrium tribuendum est ita, si non necessitate moveatur? Sed si semina illa sensu carentia non necessitate moventur, quid relinquitur, nisi ut moveantur temere casu forte fortuna? Itaque libertatis illa species, tanquam spectrum aliquod, ubi tangere velis evanescit. Nam quid sequatur quis non videt? Ex casu atque fortunae temeritate pendebit utrum qui esuriet, edat, qui sitiet, bibat, qui in aquam inciderit inde effugere conetur, an id fiat, quod his contrarium est.* Ma che se ne conchiude? che Epicuro non ammettesse la libertà del volere — *cuius acerrimum scimus Epicurum fuisse defensorem*, come dice il Br. stesso poche pagine prima? O che, data quella origine della *volontà* che il Brieger attribuisce a Epicuro (e or or vedremo), non era possibile attribuire ad essa la libertà? Allora Epicuro avrebbe affermata questa libertà affatto arbitrariamente, senza alcun tentativo di connetterla colla sua teoria fisica. È ciò credibile?

volitivo con quell' intreccio e con quella forma di scambievoli e interni suoi moti che costituiscono appunto l'atto volitivo. Mi spiego. L'atto volitivo è un atto psichico, come un atto sensitivo, affettivo, ragionativo. Ora, si sa che un atto psichico qualunque — per esempio l'atto con cui la mente afferra il nesso logico tra una premessa e una conseguenza — secondo Epicuro, come già secondo Democrito, è costituito da una certa forma di reciproci moti degli atomi psichici; l'atto volitivo esso pure non è il moto di un atomo o una somma di moti indipendenti di singoli atomi, ma è un moto atomico complesso di tal forma che implica coscienza. Nè si dica che questa è un'affermazione arbitraria, non fondata su alcuna testimonianza. È una conseguenza immediata e necessaria dell'essere l'atto volitivo — come nessun vorrà negare che per Epicuro fosse — un atto psichico. Il concetto completo della volontà epicurea abbraccia due elementi: un complesso movimento atomico che ha il carattere della spontaneità, ossia è sottratto alla necessità delle cause meccaniche (e per questo rispetto la volontà è un fatto analogo al semplice *clinamen*, e si distingue invece dagli altri fatti psichici); più il *sensus*, ossia la coscienza di sè, in forza di che essa (volontà), illuminata dai precursori momenti sensitivi, intellettivi, affettivi, profitta della propria libertà o spontaneità dei moti atomici, per dirigere o non dirigere questi in una direzione vista e scelta (e per questo rispetto essa è della famiglia degli atti psichici, e si distingue dal cieco *clinamen* primitivo). [1]

---

[1] Non ho bisogno di spendere parole per confutare quella opinione che spiega il *clinamen* facendone un atto volontario, ossia attribuendo volontà agli atomi stessi. Epicuro non concepiva la volontà disgiunta dalla vita e dal senso. Quella opinione parrebbe adombrata nella espressione " willkürliche Selbstbestimmung „ dello Zeller, ed è sopratutto esposta in MASSON, *The atomic theory of Lucr.*, un libro che si legge con piacere e non manca di osservazioni interessanti, ma nel quale fa difetto il rigore scientifico. Gli atomi di Epicuro si potranno tutt'al più chiamar liberi, quando s'intenda con ciò la semplice eventuale possibilità d'una indipendenza dalla rigorosa causalità meccanica; e liberi li chiama appunto un Epicureo del II-III secolo dopo Cristo, Diogene di Enoanda, in un suo trattato di filosofia fatto scolpire in pietra, di cui de'

Si dirà: ma come mai dei moti atomici, spontanei o no, e comunque combinati, possono trasformarsi in cosciente volontà? Ma questa è tutt'altra faccenda. Questo è l'identico mistero: come mai dei moti atomici possono diventar *sensiferi*, possono produrre il fatto di coscienza d'una sensazione, d'un affetto, d'una apprensione di un rapporto logico. Epicuro non ci dà nè ci può dare la soluzione di questa difficoltà pel moto volitivo, più di quel che ce la possa dare pel moto sensitivo, affettivo o logico; più di quello che ce la possa dare qualunque altro sistema materialista antico o moderno. Si tratta in fondo del grande e insolubile problema fondamentale della doppia faccia, fisica e subiettiva, della medesima x. È dunque una questione che non riguarda noi filologi. Mi sia lecito tutt'al più di osservare, che per la molto più profonda conoscenza che noi abbiamo dei due termini inconciliabili e della loro distinzione, la imperscrutabilità e la *fondamentalità* del mistero è assai più vivamente e nettamente sentita dal pensiero filosofico moderno che non dall'antico.

IV. — Ma come spiega il Brieger la volontà in Epicuro? Comincia dal citare lo Zeller, che, esponendo questo punto della filosofia di Epicuro, dice: " Dalla rappresentazione nasce anche il volere e l'agire, perchè l'anima vien messa in moto dalle rappresentazioni, e il moto dell'anima si trasmette al corpo. " Il Brieger trova naturalmente questa spiegazione molto insufficiente, e, cercando di completarla, ricorda come per parecchie dottrine speciali Epicuro abbia attinto ad Aristotele. Ora Aristotele " hanc fere voluit esse voluntatis originem. In quo sensus sit in eo esse etiam voluptatem et dolorem; ea porro ubi sint ibi fieri necesse aliarum rerum cupiditatem, aliarum fugam. Quos motus excitari in ea animi parte, cuius sit appetitus, specie (*φαντασίας* dicit) boni sub actionem caden-

---

frammenti, più curiosi che preziosi, sono stati recentemente scoperti; v. *Rhein. Mus.*, anno 1892, p. 414 sgg. Ivi, p. 454 si legge: *ἐλευθέραν τὴν ἐν τοῖς ἀτόμοις κίνησιν.*

tis; quo facto eam animi partem corporis efficere motum (quod quomodo fiat libello *De mot. animal.*, 9, 701b, 1 exponitur). Dici autem animi aut appetentis aut fugientis *motum*, si rationem sibi moderari patiatur, voluntatem „. Presso a poco tale, continua il Brieger, deve essere l'origine della volontà in Epicuro, come risulta da Lucrezio, IV, 853 sgg. e 788 sgg., che in certo modo si completano. Infatti nel primo passo si spiega come gli animali *ipsa natura* cercano il cibo, e si dice che la perdita di molti *corpuscula*, indebolendo il corpo, dà un senso di dolore, sì che l'animale corre al riparo cercando il cibo: e qui è facile sottintendere il termine intermedio, che quel dolore fa *accidere* all'animo *simulacra edendi;* nel secondo passo si spiega come l'uomo cammini, ed è detto che prima è necessario gli si presenti *simulacrum eundi:* e qui è facile sottintendere che il presentarsi di questo è provocato da un qualche bisogno o desiderio. Sicchè, conchiude il Brieger, *voluntas fit, quasi conflata communi cupiditatis, quam non esse puto nisi aut instigante aut comitante aliquo dolore, et simulacrorum opera.*

Egregiamente; e dobbiamo essere grati al Brieger di questo ravvicinamento con Aristotele. Ma il punto delicato sta nel passaggio dal momento contemplativo al momento e moto volitivo. Come l' intenda Aristotele non ci riguarda; per Epicuro, che spiegava il mondo e la vita come meccanica concatenazione di moti, c' era tra i due momenti un abisso (poichè facendo libero l'atto volitivo non lo faceva nascere come necessaria conseguenza del moto contemplativo), una vera soluzione di continuità nella propagazione dei moti.

V. — La quale soluzione di continuità per Epicuro non era una semplice illazione dalla affermata libertà del volere, ma un fatto di osservazione diretta. Non dimentichiamo il primo canone epicureo, che criterio fondamentale e certissimo del vero è il senso, esterno ed interno. Oggi ancora i difensori del libero arbitrio s' appellano alla testimonianza dell' intima coscienza. Infatti, esaminando dentro di noi l'atto volitivo nel momento preciso

ed esclusivo in cui l'animo si decide e dà la prima mossa all'azione, esso ci appare irreducibile e primario; noi sentiamo — ossia ci appare come fatto di intuizione immediata, quando ci limitiamo alla osservazione introspettiva — che i motivi che ci conducono all' atto volitivo sono antecedenti necessari, ma non sono la causa diretta di quell'atto, il quale (ci pare) anche con quegli antecedenti potrebbe non avvenire, e ci si presenta quindi coi caratteri di una decisione spontanea, di un moto *ex novo, sine causa*. Così sentiva dentro di sè Epicuro, e l'interno senso doveva avere per lui una tanto più acuta certezza, in quanto egli attaccava inestimabile valore alla libertà del volere; chè in questa spontaneità, non necessità, trovava il carattere essenziale dell' atto volitivo. Questa è l'origine della *voluntas* epicurea; quegli altri elementi che ha comuni con Aristotele non sono che accessorii e concomitanti. E poichè per Epicuro ogni atto psichico era movimento di atomi, egli doveva dirsi: qui c' è un moto atomico che non è necessariamente e meccanicamente prodotto da *plagae* di altri atomi (nè, s' intende, dalla gravità); è moto atomico spontaneo; dunque c' è la possibilità di moto spontaneo negli atomi. [1] Ora, se il suo sistema de' moti atomici fosse stato in tutto eguale a quello di Democrito, non so come nè se avrebbe tentato di conciliare con esso codesta coscienza di un moto *ex novo;* ma il suo sistema gli offriva, alla base stessa, un fatto analogo, anzi si può dire *il medesimo fatto*, e non li avrebbe messi in relazione, non avrebbe trovato nell'uno la ragione dell'altro?

E necessariamente il moto spontaneo volitivo deve metter radice e trovar la sua causa, la sua materia prima,

---

[1] Anche la forza di resistenza descritta da Lucr., II, 276 sgg., che è forza della *voluntas*, a che si riduce, come fatto meccanico? A questo: ci sono degli atomi, più o meno ammassati e conciliati, che non subiscono passivamente, e quanto vorrebbe la necessità meccanica, l'impulso di altre potenti masse di atomi, ma vi resistono con una forza, la quale non mette radice in forze meccaniche anteriori ad essi comunicate, ma da essi si inizia, in essi sorge come per generazione spontanea. Anche qui volontà e moto atomico spontaneo sono un fatto solo.

nella possibilità del moto spontaneo atomico, cioè degli atomi in sè stessi isolati. Per brevità abbiam chiamato moto atomico il moto volitivo; ma anzitutto esso è moto spontaneo di un *concilium*, di un *concilium* di atomi della quarta natura (ed è spontaneo perchè indipendente, anzitutto, non da *plagae* atomiche, ma da precedenti moti parimenti conciliari). Senonchè qualunque moto di un *concilium* è il risultato de' moti degli atomi suoi componenti, e in essi si risolve, [1] come il *concilium* stesso risulta dagli atomi che lo compongono. Epperò Lucrezio, II, 284:

> quare in seminibus quoque idem fateare necessest,
> esse aliam praeter plagas et pondera causam
> motibus, unde haec est nobis innata potestas,
> de nilo quoniam fieri nil posse videmus. [2]

---

[1] Se un concilio è immobile, vuol dire che l'interna vibrazione atomica, l'interna *ἀντικοπή*, si fa equilibrio in tutte le direzioni: se si mette in movimento, vuol dire che una forza esteriore ha determinato una prevalenza dei moti atomici verso una determinata direzione, ha diminuita l'*ἀντικοπή* da quella parte; se si mette in movimento e quella forza esteriore non c'è stata, vuol dire che da sè gli atomi hanno cresciuta la tendenza del moto verso quella direzione, violando, per dir così, la valenza meccanica delle forze e controforze; e allora il moto spontaneo del concilio è effetto di moto spontaneo atomico. Vedi il preced. studio: *Cinetica epicurea*, passim.

[2] Il Tohte (*Jahrb. di Fleck.*, 1878) vuol cancellare l'ultimo di questi versi come interpolato, perchè *nil ex nilo* in Lucrezio significa che ogni cosa è fatta di materia preesistente, mentre qui si tratta non di una cosa, ma di una facoltà. Ma ha torto (v. anche Brieger, *Jahresb. di Bursian*, 1879, p. 195). A prima giunta può colpire qui l'applicazione del principio *nil ex nilo*, perchè, sebbene Lucrezio parli di *voluntas* e *clinamen* come di forze positive, la spontaneità in fondo si risolve in un concetto negativo: mancanza di causa. Ma si badi: colore o senso sono nelle cose e non sono negli atomi, perchè senso e colore non sono costituiti che da certe forme e disposizioni e reciprocità di moti degli atomi; non sono dunque che rapporti, e date quindi le cose suscettibili di quei rapporti, anche i rapporti, come cosa nuova, diventano possibili. Ma per una eventuale assenza di causa il caso è diverso. Se l'atomo di sua natura, e quindi eternamente e in ogni caso, non può aver moto che *per foedera* — forza di gravità e urti — il moto spontaneo che è nell'atto volitivo sarebbe impossibile.

Ma giacchè abbiamo citati questi, fermiamoci un momento anche sui versi che seguono immediatamente, 288-293.

Epicuro colle modificazioni portate alla teoria atomica di Democrito, caduta per gravità e *clinamen*, aveva eliminato i due

Ond' è che gli epicurei non avrebbero potuto accettare il consiglio che dà loro Carneade (Cic. *De fato*, capo XI) di far getto dell'antipatico *clinamen*, pur difendendo l'umana libertà contro il fatalismo stoico. Secondo Carneade

---

massimi errori ch'egli vedeva in Democrito: la insufficienza di causa prima, e la fatalità nel mondo e nella vita. E questo appunto è ciò che dicono i vv. 288-293:

> pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
> externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum
> intestinum habeat cunctis in rebus agendis
> et devicta quasei cogatur ferre patique,
> id facit exiguum clinamen principiorum
> nec regione loci certa nec tempore certo.

Questi versi infatti sono la conclusione della seconda parte della trattazione del moto in questo II libro (184-293), nella quale per l'appunto Lucrezio espone i due punti aggiunti da Epicuro, caduta per gravità 184-215, e *clinamen* 216-287, e dice il perchè o, se vogliamo, l'effetto, il valore di questi due elementi. Circa al *pondus* abbiamo detto sopra, p. 134; circa al *clinamen* si noti che, in sostanza, qui Lucr. non dice più soltanto che il libero volere è una prova del *clinamen*, ma fa sentire, in accordo con Cicerone e Plutarco, che Epicuro ha escogitato il *clinamen* per amore del libero volere.

Come conclusione, per altro, questi versi non s'attaccano bene ai precedenti, e l'*enim* salta fuori un po' strano. Se non si vuol arrivare fino al sospetto d'una breve lacuna tra 287 e 288, bisogna per lo meno intendere l'espressione come ellittica; e nella lacuna o nel sottinteso ci avrebbe a stare un pensiero presso a poco come: "È dunque provato che oltre alle *plagae* c'è *pondus* e *clinamen;* e ciò richiede la *recta naturai ratio* „; *pondus enim*, etc.

Queste considerazioni, del resto, giovano a meglio comprendere la disposizione lucreziana di tutta questa trattazione sul moto atomico, che a prima giunta pare disordinata. Lucrezio pone anzitutto il principio fondamentale e generale, e insieme la universale condizione di fatto, cioè che gli atomi sono in perpetuo moto (80 sgg.). È così che si è trovato nella necessità e di anticipare un cenno sulla gravità (84) e di parlar delle *plagae* (che son l'effetto del *clinamen*) e di addentrarsi subito nella spinosa questione dei *motus clandestini,* fino a 141 — e qui, dopo 141, sono, a mio avviso, da trasportare 308-332, che rispondono unicamente ad una eventuale obiezione a 80-141; son capitati fuor di posto forse perchè aggiunti posteriormente dal poeta (come sospetto anche di 294-307 che affermano il doppio principio della conservazione della materia e della conservazione dell'energia) — quindi, con 142-164 il poeta tratta della velocità atomica. Questa, ripeto, è la parte generale che Epicuro, almeno in quanto si tratta di *plagae* e *mobilitas,* ha comune con Democrito. Viene poi (non calcolato il passo lacunoso che precede 167, e la riconosciuta aggiunta posteriore, ed episodica, 167-183) la parte complementare epicurea intorno al *pondus* e al *clinamen.*

avrebbero dovuto dimostrare che, sebbene nulla avvenga senza causa, non per questo ogni causa ha da essere antecedente ed esterna; quindi, come la gravità è causa interna della caduta degli atomi ed è nella loro stessa natura, così non doversi ricercare una causa esterna dei moti volontari, essendo nella natura stessa del moto volontario *ut sit in nostra potestate nobisque pareat; nec id sine causa, eius enim rei causa natura est.* Ma il moto volontario non è una cosa, è un atto dell'anima; è dunque come dire: è nella natura dell'anima la facoltà di un moto spontaneo; ma l'anima non è che un complesso di atomi, e un moto suo non è che moto dei suoi atomi; dunque è nella natura degli atomi la facoltà di un moto spontaneo — ed ecco il *clinamen.*

VI. — Ancora una obiezione del Brieger. In IV, 874 sgg. egli trova un chiaro segno che Epicuro non faceva la declinazione causa del libero volere, e tanto meno aveva inventato quella per amor di questo. Lucrezio dice:

> Nunc qui fiat uti passus proferre queamus,
> cum volumus, varieque datum sit membra movere,
> et quae res tantum hoc oneris protrudere nostri
> corporis insuerit, dicam: tu percipe dicta.
> dico animo nostro primum simulacra meandi
> accidere atque animum pulsare, ut diximus ante.
> inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam
> rem quisquam, quam mens providit quid velit ante.
> id quod providet, illius rei constat imago.
> ergo animus cum sese ita commovet ut velit ire
> inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto
> per membra atque artus animai dissita vis est:
> et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur.
> inde ea proporro corpus ferit, atque ita tota
> paulatim moles protruditur atque movetur.

Ora, osserva il Brieger che Lucrezio doveva aver qui davanti un testo di Epicuro (indubbiamente!), *e precisamente il luogo dove Epicuro spiegava come avviene il fatto del libero volere;* dove quindi per fermo Epicuro avrebbe esposta la dipendenza del libero volere dalla

declinazione, se questa era la dottrina sua; ma in tal caso è certo che Lucrezio avrebbe parlato di codesta declinazione, madre della volontà, in questo luogo, e non già nel II libro, o per lo meno anche in questo luogo. Invece neppure il più lontano accenno o richiamo.

Questo ragionamento, a mio credere, pecca nelle parole che abbiamo messo in corsivo. Non è questo il luogo dove Epicuro avrà espressamente spiegata la *voluntas* (e così pensa anche Lohmann, *Quaest. Lucr.*, p. 51); qui siamo nella trattazione dei *simulacra;* e parlando delle loro funzioni il poeta (e così certo il suo fonte epicureo) viene a dire ch'essi sono indispensabili perchè l'anima si decida all'azione. Per es., dice, perchè noi ci decidiamo a camminare convien che prima l'*animus* sia colpito da *simulacra* del camminare; *inde voluntas fit;* l'*inde* ha senso temporale (come osserva il Br.) o per lo meno non rigorosamente causale, " in seguito a ciò „ non " in causa di ciò „ (erra il Woltjer, *Lucr. phil. cum font. comparata*, p. 99, intendendo " in causa di ciò „ e trovando quindi Lucrezio in contraddizione con sè stesso, come negante qui la libertà del volere); poi: *voluntas fit* — oppure *non fit:* ma non era il caso di parlar di *non fit*, qui, poichè si tratta di mostrare come l'azione avviene; ad ogni modo il come *voluntas fiat* è fuor di questione. Pure, come *ad abundantiam*, v'accenna: il moto volitivo avviene così che l'animo *muove sè stesso* (*commovet se ipsum*); cioè non è la *pulsatio* dei *simulacra* che gli imprime la mossa volitiva; muove sè stesso di quel moto che è volontà di andare, *ut velit ire;* e l'*ut* qui non è consecutivo, ma dichiarativo o qualificativo: si muove per tal modo che sia la volontà di andare. Questo inizial moto dell'*animus* dà la spinta all'*anima* tutta, e questa al corpo, il quale, una volta preso l'aire, è aiutato anche da aria che in esso penetra (versi seguenti ai citati). Come si vede la *voluntas* è un anello necessario della catena, ma non essa è l'argomento del discorso; la tesi non è: come sia possibile e avvenga il libero atto volitivo del camminare. Piuttosto si osservi come alla tesi primaria, che era la

necessaria condizione (i *simulacra*) perchè avvenga la volontà del camminare, e quindi il camminare stesso, nella mente del poeta (e probabilmente di Epicuro) s'è aggiunta, anzi s'è imposta, la tesi secondaria: come mai un così sottil moto com'è il moto volitivo dell'*animus* può *protrudere* una così grossa massa come è il corpo; s'è imposta per quel che di mirabile ha il fatto, e s'è imposta tanto, che già nei primi versi s'è sovrapposta all'altra (*qui fiat ut passus proferre* QUEAMUS CUM VOLUMUS — *cum volumus!* tanto il *velle* per sè stesso è fuor di questione!). E questa tesi seconda ma prevalente è risolta con quella stessa teoria della propagazione del moto da *minora* a *maiora*, che altrove (vedi: *Cinetica epicurea*) abbiamo studiata a proposito dei pulviscoli danzanti nella lista solare (Lucr., II, 125 sgg.). E nulla vieta di applicare anche qui la spiegazione ivi data del diminuire della velocità col crescere delle masse, col crescere della *ἀντικοπή*. Solo che qui il caso presentandosi un po' più arduo, Epicuro è ricorso anche all'aiuto dell'aria che penetra nel corpo.

VII. — Ho detto sopra come fosse naturale che Epicuro per spiegare il libero volere facesse ricorso al *clinamen*, sottintendendo quasi che la teoria psichica è venuta dopo la teoria fisica. Ma ora mi correggo. Io credo che le due dottrine del libero volere e del *clinamen* sono nate ad un parto.[1] La cosa è anzitutto attestata da Cic. due volte: *De fato*, 23; *hanc rationem Ep. induxit ob*

---

[1] Dissento quindi dal Credaro, che, nella dissertaz. *Il problema del libero volere nella filosofia dei Greci* (letta all'Istit. Lomb. in aprile 1892), crede la trovata del *clinamen* anteriore e indipendente dal concetto del libero volere fondato sul *clinamen*, e dice che in Lucrezio stesso " ha più forza la deduzione fisica che non l'induzione psicologica, la quale è piuttosto un cenno che una teoria „. Veramente leggendo il poeta si ha piuttosto l'impressione ch'egli dia molto maggior peso all'argomento fondato sul libero volere. Lo tratta con un'enfasi che par dire: qui sta la vera importanza della teoria del *clinamen*. Che poi le due prove non sieno coordinate fra loro, non vedo che importanza abbia nella questione di precedenza.

eam rem quod veritus est... ne nihil liberum nobis esset. De nat. deor., I, 69: *Ep. cum videret si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere nihil fore in nostra potestate*, etc., e da Plutarco due volte: *De soll. anim.*, 7: ...ἄτομον παρεγκλῖναι... ὅπως ἄστρα... καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν μὴ ἀπόληται. *De repugn. stoic.*, 34: τῆς ἀιδίου κινήσεως μηχανώμενος ἐλευθερῶσαι τὸ ἑκούσιον, etc, (v. i quattro passi più sopra); sostanzialmente, come s'è visto, anche da Lucrezio, 289: *ne mens ipsa necessum intestinum habeat... id facit exiguum clinamen principiorum.* E una volta escluso che questi autori errassero nell'attribuire a Epicuro la dottrina fondamentale della dipendenza del libero volere dalla declinazione, non può non aver gran peso anche la loro ripetuta e concorde attestazione, che appunto il libero volere ha dato origine alla teoria del *clinamen nec regione loci certa nec tempore certo.* Ma le testimonianze sono anche confermate da questa semplice considerazione: se Epicuro non mirava ad altro, quando pensò il *clinamen*, che a render possibili gli incontri atomici, poteva arrivare all'effetto desiderato con un *clinamen* altrettanto semplice e discreto, e che non avrebbe urtato contro la terribile obiezione: *sine causa;* avrebbe potuto lasciare assolutamente dritte e seguite le linee di caduta degli atomi, solo ammettendo che non fossero assolutamente parallele, ammettendo minimissime divergenze e convergenze. Ognun vede che l'effetto è il medesimo, come col *clinamen* nel senso di eventuale lievissima rottura della linea retta.[1] E che cosa

[1] È negligente Cicerone, che *De fin.* I, 19 sg., fatto rimprovero a Epicuro d'avere, col *clinamen*, dato agli atomi un moto *sine causa*, aggiunge: *nec tamen id cuius causa haec finxerat, consecutus est. Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescent, sive aliae declinabunt aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum — in quo etiam Democritus haeret — turbolenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.* La risposta alla prima alternativa non vale se non supponendo, contro Epicuro, una declinazione simultanea e di tutti gli atomi dalla stessa parte; la risposta alla seconda alternativa, non ripete dapprima che il generico rimprovero *sine causa*, e

mai gli impediva di adottare questa spiegazione dell'origine delle cose? L'argomento fisico che abbiamo in Lucrezio per la declinazione passa a capello, anzi si direbbe fatto apposta per codesta inclinazione costante.

> namque hoc in promptu manifestumque esse videmus
> pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare,
> ex supero cum praecipitant, quod cernere possis:
> sed nil omnino nulla regione viai
> declinare quis est qui possit cernere sensu?
>
> (II, 246-250.)

(*sensu* è mia congettura incerta; ma il senso dei versi è chiarissimo). Questo argomento non c'è da sospettare che sia pensato da Lucrezio; ha nella sua stessa fiacchezza lo schietto stampo epicureo, poichè appartiene a quella categoria d'argomenti, consistenti unicamente nella mancanza di prove in contrario, *οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖν*, che sono una specialità di Epicuro (nella lettera ad Erodoto, p. es., l'unica prova che Epicuro dà dell'esistenza degli *εἴδωλα* è di questo genere). Ora, quest'argomento dice: perchè dobbiamo noi credere alla caduta verticale degli atomi? perchè noi vediamo che tutti i corpi, quando non ci sieno forze svianti, cadono verticalmente. Ma possiamo noi garantire che i corpi cadenti, senza forze svianti, cadano sempre in linea assolutamente verticale? no; dunque anche per gli atomi nulla prova la assoluta verticalità della caduta. Non andrebbe benissimo questo argomento anche per una caduta non assolutamente parallela degli atomi? Or dunque, come mai Epicuro non ha preferito un *clinamen* costante, tanto facile ed efficace e sostenibile come l'altro, e non soggetto alla esigenza di una *ἀρχή* più di quello che sia la direzione stessa verticale del moto di caduta? Gli è che così avrebbe

---

poi la ragione perchè ad ogni modo non si otterrebbe la creazione delle cose è rimasta nello stilo, e, ad ogni modo, è estranea alla questione del *clinamen*. Qui Cicerone o improvvisa *Marte suo*, o ha molto frettolosamente riassunto il suo fonte.

anche conservata la assoluta fatalità democritea. Ha voluto il *clinamen incerto loci spatio et tempore*, il *clinamen sine causa*, per amore appunto di questo *sine causa*, perchè alla radice stessa delle cose ci fosse il fondamento per qualche cosa che, accanto alla generale fissità delle leggi di natura, egli pur trovava nelle cose. Insomma, dato il suo concetto, che tutto, dentro e fuori dall'anima, avviene per moti meccanici, e volendo egli ad ogni costo salvare la nostra libertà, era nelle assoluta necessità di porre a fondamento della libertà psichica una *libertà meccanica* — due parole che fanno a pugni; ma Epicuro è un metafisico.

VIII. — E se noi finora non abbiamo parlato che del libero volere, non è però in esso soltanto che Epicuro trovava un caso di indipendenza dalla rigida legge di causalità. Plutarco, nel passo citato, diceva che il *clinamen* doveva render possibile, per Epicuro, *ἄστρα καὶ ζῷα καὶ τύχην καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν*. Degli *ἄστρα* non saprei dir nulla ch'abbia qualche sicurezza (nè per questo è da credere un errore di Plutarco;)[1] *ζῷα* vuol dire la spontaneità e libertà dei moti degli animali, in genere quella certa spontaneità che caratterizza la vita animale, e va insieme col nostro libero volere, *τὸ ἐφ' ἡμῖν*, che di quella non è che un ulteriore sviluppo; resta l'importante *τύχη*. Che anche qui Plutarco non affermi di sua testa; che realmente Epicuro ammettesse anche una fortuna, un fortuito *fuor della catena della causalità* (non il fortuito

---

[1] Circa agli *ἄστρα*, Cic., *Acad. post.* 26, parlando dell'aristotelico 5.° elemento *nomine carens*, lo dice elemento di *astra mentesque;* e s'avrebbe a intendere, secondo HIRZEL. *Rh. Mus.* 39, p. 182 nota, come " spiriti degli astri o *mentes* degli uomini ".

Vedi anche CIC. *Nat. deor.* II, 44 (HIRZEL, *ibid.*, p. 197). Secondo Arist. i corpi per natural forza si muovono o su o giù (*gravitate o levitate*); gli astri in giro, perchè il loro moto è *voluntarius:* forse anche Epic. trovava, dietro Arist., non del tutto naturale il moto circolare, e ha creduto di spiegarlo anch'esso con un poco di *clinamen;* non però un *clinamen* cosciente, o volontà; chè sta contro Lucr. V, 78-80, dove però non resta escluso un *clinamen* cieco.

o il caso in senso puramente relativo, come l'intendiamo noi, cioè fuor del voluto o previsto o calcolabile), ce lo conferma la notizia di Stobeo e di Sesto Empirico che Epicuro distingueva tre specie di fatti, i necessari, i fortuiti e i volontari (*τὰ μὲν τῶν γινομένων κατ' ἀνάγκην γίνεται, τὰ δὲ κατὰ τύχην, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν*. Sext. Emp., p. 348; cfr. Stob., *Ecl. phys.*, I, 206; nell'ediz. di Wachsm. vol. I, p. 89). [1]

Nè deve far meraviglia quest'altra infedeltà di Epicuro alla rigorosa meccanica fatalità della cosmogonia democritea. Era ancora fedeltà al suo canone, che fonte della verità è l'esperienza. Ricordiamo quanto gran posto aveva nel pensiero e nel sentimento antico la Fortuna, concepita talora come una divinità, più generalmente, forse, come una forza misteriosa, indefinibile, affatto vaga, che esercita i suoi capricciosi influssi sulle umane vicende; il cui carattere essenziale sta nel non rispondere a ragioni di giustizia, nè a ragioni d'alcuna sorta; che neppure è pensata come l'incontro *relativamente* casuale di varie e distinte successioni naturali di fatti, ma anzi come qualche cosa di estraneo a queste, che fra queste si intromette e le svia e loro si sovrappone. A darci un'idea quanto questo sentimento o concetto fosse profondo e universale e onnipresente, basta il pensare come oggi, dopo tanti secoli di cristianesimo e con un tanto cresciuto sentimento della causalità nelle cose, pure la vaga credenza nella fortuna, che fa a pugni colla credenza nel volere e nella provvidenza divina e colla causalità, è ancora nel fondo, non solamente del nostro linguaggio, ma del sentire, e del sentire non solamente della gente volgare, ma anche universalmente delle persone colte o pie. [2] Qual meraviglia dunque che Epicuro ammettesse

---

[1] A torto il Masson intende *τύχη* del fortuito incontro degli atomi in seguito al *clinamen;* questi incontri sono *κατ' ἀνάγκην*. Anche la posizione di *τύχη* nel passo di Plutarco (dopo *ζῷα*) sta contro questa interpretazione.

[2] Osservate i giocatori; non dico i giocatori viziosi, ma i più onesti giocatori di tarocco o tresette, preti, medici, ingegneri, letterati, ecc.; al tavolino verde nessun discorso più comune e con-

la realtà di un tal fortuito violante la legge di causalità, e che anche per esso ammettesse un elemento di non causalità negli atomi? Il caso è perfettamente analogo a quello della credenza negli dei, propugnata da Epicuro — e non per riguardi di prudenza; chè Epicuro fu sincerissimo pensatore. La credenza negli dei e in certi loro caratteri fondamentali (un'altra dottrina di Epicuro che è sempre parsa fare a pugni colla sua teoria atomica e meccanica) è universale; dunque, ragiona Epicuro, questa è una *πρόληψις* che è entrata e resta insita in tutti gli uomini (come vi sia entrata, ora non ci riguarda); dunque essa ha per origine una corrispondente realtà. Anche la *τύχη* è una *πρόληψις* siffatta; anche ad essa dunque corrisponde una realtà.[1]

Che del resto Epicuro ammettesse, anche all'infuori del libero volere, qualche spontaneità nella natura creata, n'abbiamo, parmi, un altro indizio. È il già citato argomento che Lucrezio, cioè Epicuro, adduce a sostegno del *clinamen*. Dice Lucrezio: " è fuor di questione che i corpi cadenti, se nulla li svii, cadono verticalmente; ma che pur talora non sviino spontaneamente dalla perfetta verticale, in misura impercettibile ai nostri sensi, chi può asserirlo? quindi neppur degli atomi si potrà asserire. "

Ora, questo argomento non avrebbe alcun valore, alcun senso, se non v'è implicito che, secondo Epicuro, dei

vinto di questo: che si è. o abitualmente o in quella data sera, favoriti o perseguitati dalla fortuna; e se badate, e anche se indagate un poco, vedrete che non intendono già, colla parola fortuna, di indicare il fatto materiale che la serie di combinazioni di carte è stata loro più o men costantemente favorevole o sfavorevole, ma piuttosto che la fortuna è stata la causa di quelle combinazioni favorevoli o sfavorevoli. E se vi ostinate a mostrar loro che una tale fortuna non è che una astrazione, una parvenza, una illusione, non mancherà chi vi dia dello sciocco, perchè negate l'evidenza. — Ognuno pensa subito anche alla Fortuna in Dante.

[1] Ond'è che non sarà da intendere come semplice astrazione la *ἄστατος τύχη* di Epicuro nella sua lettera morale a Meneceo (§ 133): *τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ ... τὴν ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἱμαρμένην καὶ μᾶλλον ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην γίγνεσθαι λέγοντος,> ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι. τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν. τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον κ.τ.λ.*

corpi, anche dei sassi, cadenti e da nulla sviati, possono sviare e talora sviino spontaneamente. È chiaro: la caduta verticale dei corpi sensibili prova la caduta verticale degli atomi; la possibile eventuale declinazione dei corpi sensibili prova la possibile eventuale declinazione degli atomi. E qui (sia detto per incidenza) è un nuovo argomento contro il principio: *non plus semel atomum declinare;* giacchè il declinare d'un sasso non può che risultare dal declinare dei o di atomi suoi. Abbiamo qui una declinazione in piena natura creata, che sta di mezzo tra la primitiva declinazione di atomi isolati e la declinazione volontaria; abbiamo quindi una gradazione corrispondente alla gradazione de' fatti (rispetto alle loro cause) riferitaci da Sesto Emp. (v. qui sopra) e alla gradazione di Epicuro stesso nel passo citato nella nota precedente.[1]

IX. — Epicuro, dunque, ponendo il suo *clinamen*, non solamente volle render possibile la trasformazione dell'iniziale moto di caduta degli atomi nel moto turbinoso democriteo, condizione fondamentale per la creazione dei mondi, ma ebbe pure in vista di porre negli atomi stessi una spontaneità di moti, fuori d'ogni necessità causale, che fosse il fondamento di certi fatti nella natura, che gli parvero esser sottratti, almeno nel lor momento ini-

[1] Quest'ordine di considerazioni non è nato sotto l'influsso delle idee del Guyau nel cap. II del suo bellissimo libro: *La morale d' Épicure,* ma in effetto ha con quelle idee molti punti di contatto. Una differenza essenziale va però avvertita. Secondo il Guyau, Epicuro avrebbe introdotta la spontaneità nella natura dietro un teorico principio ontologico, per teorica avversione al principio democriteo della assoluta necessità nelle cose tutte e per un teorico amore della spontaneità, come efficace e necessaria collaboratrice della necessità nell'opera della natura in tutti i suoi stadi e in ogni sua attività; come quella per cui la natura diventa “ capable du mieux „. Posto davanti al dilemma “ nell'universo o necessità o libertà „, Epicuro avrebbe detto: ma che dilemma? armonica conciliazione dei due principî, ecco la razionale spiegazione dell'universo. Nè l'un principio “ entrave „ l'opera dell'altro, perchè ciascuno ha il suo definito campo d'azione: la forza della spontaneità crea mosse iniziali; ma l'opera sua non va più in là, perchè subito le forme degli atomi e i rapporti matematici de' loro vi-

:iale, alla ferrea legge di causalità onde la natura è
;overnata. E non s'arretrò davanti alla ripugnanza della
agione ad ammettere codeste infrazioni della legge di
ausalità, perchè gli parvero imposte dalla suprema in-
liscutibile autorità, l'autorità dell'esperienza, dei sensi.
Su quest'ultimo punto giova ora fare qualche breve
onsiderazione.

Gli storici della filosofia, anche i più recenti, fanno
oro nel rimproverare a Epicuro d'aver posto come cri-
erio della verità il senso; e qui trovano il maggior
segno della sua superficialità e incapacità dialettica, del
suo *philosophari crassa Minerva;* e gli contrappongono
Democrito, che, pure materialista e atomista, non s'è
impaludato in un grossolano sensismo, ma ha negata la
veracità dei sensi e ha detto che la verità sta nel pozzo.
Per verità il Natorp (*Forschungen zur Geschichte des
Erkenntnissproblems*, etc., 209 sgg.) ha fatto giustizia
li queste accuse, e ha mostrato che la coerenza sta piut-
osto dalla parte di Epicuro. Quale scopo si proponeva
filosofia? Spiegare razionalmente il mondo, conciliare
fatti coi principî della ragione. A ciò non erano arri-
te le scuole ioniche, che, spiegando l'unità dell'essere
un elemento primo trasformantesi per tutte guise,
conoscevano il principio razionale dell'immutabilità
'essere; gli Eleati, inversamente, ossequenti alle esi-

---

evoli moti assicurano l'impero ai *foedera naturai*. Si direbbe
che il Guyau sia innamorato anche per proprio conto d'un
o connubio di determinismo e indeterminismo nella umana
a e nella natura tutta. Ma a me pare che questa interpre-
e del pensiero di Epicuro passi il segno, e faccia dire ai
iù di quello che veramente dicono. Per me Epicuro ha messo
natura, accanto ai *foedera naturai* — che soli teoricamente
lono dal concetto fondamentale atomico meccanico, e sono
trumenti della regolare attività della natura — ha messo,
ua e là un pizzico di spontaneità, semplicemente perchè ce
vata (e nel caso speciale del libero volere ci teneva par-
ente a conservarla); e trovatala nella natura, l'ha posta
sità anche negli atomi, dappoichè tuttociò che avviene è
omico. Ha francamente accettata l'intrinseca incoerenza
ra spontaneità e necessità meccanica, perchè per lui il
sperienza stava al di sopra d'ogni teorica coerenza.

genze della ragione negarono il mondo fenomenico: ma negare non è spiegare; sicchè anch'essi venivano meno all'intento della filosofia; chè il fatto innegabile, non fosse altro, della parvenza fenomenica andava spiegato. È merito degli atomisti d'aver trovata la conciliazione dei due termini, d'aver trovato — finchè si resti sopra il terreno materialistico, e sulla base dell'eguaglianza: essere = materia; nè alcun'altra era fino allora comparsa sull'orizzonte dello spirito umano — la vera soluzione del problema: tanto che essa regge ancora oggi, entro i riconosciuti suoi limiti. Atomi, vuoto e moto danno la materia, la eterna e immutabile materia da una parte, e tutta la varietà e mutabilità del mondo fenomenico dall'altra. Sennonchè Democrito veniva meno esso pure all'assunto della filosofia, quando negava fede ai sensi, e quindi al mondo fenomenico, che pei sensi soltanto ci è noto. Aveva seminato, ma non raccoglieva. Raccolse invece Epicuro, e fu coerente, affermando che non si può essere materialista senza esser sensista. Dato di fatto non è che il mondo sensibile; e la materia, l'essere non può arrivare a nostra conoscenza che per via del senso. Questa dunque è l' unica porta del conoscere. I principi di ragione, dunque, non possono avere autorità, se non in quanto derivino dal senso e sieno una elaborazione di esso, e contro di esso non hanno quindi autorità.

Presso a poco così il Natorp difende il sensismo di Epicuro. Ma si può considerarlo anche sotto un altro aspetto. Il canone tanto deriso che fa il senso criterio fondamentale della verità è per contrario (a mio avviso) la parte più geniale e originale del pensiero di Epicuro: è il concetto cardine sul quale s'impernia saldamente la forte *unità* del sistema. Si osservi infatti. All'età di Epicuro, come si sa, la filosofia greca aveva mutato indirizzo, in quanto al problema cosmogonico s'era sostituito il problema morale. Intento supremo della filosofia non era più quello di spiegare razionalmente il mondo fenomenico, ma di determinare, sul fondamento di quella spiegazione, in che consista il vero bene, e quindi quale sia il criterio della umana condotta, intesa al raggiun-

gimento della vera felicità. E ciò stesso si proponeva Epicuro. Ma egli ebbe chiarissimo il concetto, che per una sicura determinazione del criterio morale era anzitutto indispensabile che sicurissima e certissima fosse la base ontologica; mentre invece, guardandosi indietro e intorno, vedeva i diversi sistemi di morale, insegnati dalle diverse scuole, mancanti di solido fondamento; giacchè l'uno era attaccato a una fantastica speculazione, dove era attribuita la realtà a cose puramente pensate, a supposte entità incorporee e negata alle cose materiali; un altro era accozzato al fuoco eracliteo senza alcun vincolo essenziale; un terzo s'accontentava d'una base verisimile, od anche, per disperato, voleva trovar una base nel dubbio universale. Tutti sistemi maestri di virtù e di forza d'animo, ma dai piedi di creta. Epicuro, dunque, si disse che unico fondamento saldissimo era la realtà della natura; questa sola poterci dire che cosa l'uomo è, quali i suoi veri bisogni e quali i mezzi per soddisfarli. Ora, quale altra realtà possiamo noi affermare all'infuori di quella che la nostra esperienza — direttamente o indirettamente — ci fa conoscere? Ecco dunque la fondamentale importanza, per la risoluzione del problema morale, di ben chiarire e mettere al sicuro da ogni dubbiezza l'autorità unica della esperienza, ossia del senso; di mostrare che gli elementi razionali (i concetti generali e collegamenti logici) della nostra facoltà conoscitiva — elementi la cui autorità nel nostro giudicare già per questo s'impone, che sono un fatto generale di tutti gli uomini — non sono nè possono essere in reale contraddizione colla esperienza sensibile, poichè non sono nè possono essere altro che esperienza sensibile accumulata e condensata; di mostrare da una parte la inanità delle costruzioni idealistiche e dei complicati edifici dialettici, nel comporre i quali e le quali e si trattano come cosa salda i fantasmi individuali della mente, e arbitrariamente si tiran le parole del comun linguaggio a significazioni diverse da quelle comunemente intese: dall'altra la inanità delle obiezioni scettiche contro il senso e la ragione, figlia del senso, spiegando come i pretesi

errori del senso si risolvessero in arbitrari opinamenti personali, e mostrando l'intrinseca contradizione che è nell' obiettare al senso in sè stesso.

Nè accettare la suprema autorità del senso significa per Epicuro adagiarsi e riposare nel puro mondo fenomenale, quasi ultima realtà, come fa il comune degli uomini. Non si potevano negligere le esigenze insoffocabili della ragione, non solo per la legittima origine della ragione stessa, ma anche perchè sarebbe stato un cadere in pieno scetticismo! chè accettare o non accettare una data dottrina è atto di ragione. Val quanto dire che anche a Epicuro, anzi a lui più che mai, era indispensabile una base ontologica razionale del sistema morale, una ontologia che non fosse in contraddizione col mondo fenomenico, anzi lo spiegasse, e fosse anche in pieno accordo col principio gnoseologico sensista. Per questa parte del sistema Epicuro non ebbe bisogno di cercare una soluzione, perchè c'era già: l'atomismo. Ed è a ragion veduta che Epicuro adottò la dottrina di Leucippo e Democrito, non già, come s' ha l'aria di intendere generalmente, per avere un sistema cosmogonico purchessia, che servisse da sottocoppa al sistema morale: possa o non possa aver influito sulla scelta di Epicuro l' aver egli avuto per maestro uno scolaro di Democrito, ciò non infirma punto il fatto, che l' atomismo — come il vero e solo sistema, che, senza ricorrere, come a realtà, a semplici concezioni del pensiero, anzi procédendo anche per deduzione da fatti d'esperienza, conciliava i due termini: mondo fenomenico e condizioni razionali dell'essere — è il solo sistema che intimamente si collega, anzi si fonde, col canone sensista; e che dal connubio dei due il sistema morale di Epicuro nasce per logica necessità. Pure, questa adozione del sistema di Democrito è il fondamento per la ripetuta accusa che Epicuro non fu pensatore originale: quasichè l' originalità consista nel ripudiare le verità acquisite.

Cosicchè tra Epicuro, che, come è noto, si vantava della originalità e indipendenza del suo pensiero filosofico, e i derisori di questo suo vanto, la ragione starà

piuttosto dalla parte di Epicuro. La sua canonica, la sua fisica, la sua morale costituiscono una vera unità orgagica; e il cuore di questo organismo è la sua teoria della conoscenza, il suo sensismo, che in lui è realmente un pensiero originale, perchè è in lui per primo che appare non solo concepito con tutta la coerenza, ma anche inteso in tutta la sua fondamentale importanza. Epicuro è il filosofo positivista dell'antichità. Un punto lo divide dal nostro positivismo moderno. Egli non è relativista; egli crede che la sua realtà è la realtà assoluta. E relativista non poteva essere Epicuro; soggettivismo per lui non poteva significare che radicale scetticismo. A quello stadio di sviluppo, lo spirito umano non poteva ancora assurgere al concetto che mondo fenomenico e scienza delle sue leggi sono realtà e scienza, anche se non siano che un simbolo di una realtà ultima. Ma Epicuro è all'unisono col positivismo moderno nella determinazione della materia (e implicitamente dei limiti) del conoscibile, e nel collegamento della scienza della natura e della morale con questo principio. E non per nulla, infatti, Epicuro è stato il primo che ha fondato la morale sull'esperienza, è stato il creatore dell'utilitarismo. L'edonismo di Epicuro si stacca profondamente dall'edonismo di altri per questo, che, non campato in aria o fondato semplicemente sopra una teoria egoistica angusta e di corta vista, deriva invece rigorosamente da una chiara concezione della natura delle cose e del principio gnoseologico; si distingue ancora, perchè, posando appunto su questa solida base, si evolve in forma di morale utilitaria e quindi di morale sociale, e può logicamente assurgere a quella severità di precetti morali, pei quali, come ognuno sa, la morale di Epicuro ben di poco sta indietro ad altri sistemi morali per severità famosi; o per dir meglio li vince, in quanto ripudia ciò che questi hanno di esagerato, di artificioso, di innaturale. Giacchè è errato il concetto di coloro che nella severità della morale di Epicuro non vedon quasi che una amabile contraddizione coi principî, un frutto della virtù personale del filosofo; è logica evoluzione del principio (vedi Guyau, *Morale d'Épicure*);

e le gravi imperfezioni e lacune che rendono il sistema morale di Epicuro così inferiore per valore scientifico, anzi quasi fanciullesco, in confronto dei più moderni sistemi di morale evolutiva, nascono dalla ignoranza di certe leggi che solo la scienza dei giorni nostri ha saputo trovare; in particolar modo intendo la legge della eredità accumulata. È questo un punto importantissimo, sul quale non voglio qui insistere, perchè richiederebbe troppo lungo discorso, e dovrebbe anche estendersi a considerare fino a qual segno e sotto quale aspetto, non solo Epicuro, ma gli antichi in genere avessero quel concetto, che è a noi così famigliare, della " coscienza morale „.

Ma son già troppe queste divagazioni non filologiche. Delle quali però è filologico lo scopo; chè quanto più è messa in luce la importanza capitale del canone gnoseologico nella costruzione del sistema epicureo, tanto più appare evidente la necessità in che Epicuro si trovava di affermare una fisica libertà del volere, e di trovarne la ragione fisica fondamentale; ciò val quanto dire che è vera dottrina di Epicuro quella che troviamo in Lucrezio, della dipendenza del libero arbitrio dalla declinazione atomica.

X. — Discorrere del problema della volontà in Epicuro, senza dire una parola degli interessantissimi frammenti dei libri περὶ φύσεως, di Epicuro, che vi si riferiscono, sarebbe strano. Questi frammenti sono stati pubblicati dal Gomperz nei *Sitzungsber. der k. Akad. der Wissensch. zu Wien*, 1876, p. 92-5. Il Gomperz ricava da quei frammenti che Epicuro non era un indeterminista; che era nemico del fatalismo, non del determinismo, e non credeva che gli atti umani sieno senza causa; e credeva moralmente libero (come era per Voltaire e altri) colui le cui azioni sono determinate dalle sue convinzioni, δόξαι; e come i migliori pensatori dei nostri tempi (St. Mill, Grote, Bain) evitava nel parlare di volontà la parola " necessità „ come conducente fuor di strada, e come questi filosofi teneva per sconveniente esprimere colla stessa parola l'effetto di una causa irresistibile e l'effetto di qualunque causa in genere.

Il Gomperz scopre ancora in quei frammenti, che la teoria del volere di Epicuro riceveva un particolar colorito dalla unione colla sua e democritea dottrina della conoscenza. Il problema della volontà s'appuntava, cioè, per Epicuro nella questione: come può un atto di volontà essere eccitato dal sopraggiungere d'un εἴδωλον, e insieme essere determinato dal complesso delle nostre convinzioni, cioè (nel suo senso) dal complesso della nostra personalità?

Ora, circa a quest'ultimo punto il Gomperz fa dire al primo frammento più di quello ch'esso dice. V'è detto infatti (se ben intendiamo) che gli εἴδωλα irruenti dall'esterno sono subordinati, nella determinazione della volontà, al soggetto, alle sue credenze, alla sua natura (?); ma non già che i moventi interni (credenza, carattere) sommati cogli esterni, costituiscano tutta la determinazione all'azione, il che implicherebbe appunto la dottrina determinista. Epicuro non era, come vuole il Gomperz, un determinista. Qual'è il punto essenziale della dottrina determinista? Che un'azione è la esatta risultante di tutte le forze, impellenti o contrastanti, interne ed esterne, che in quel momento furono attive a determinare la volontà; la qual volontà, pertanto, non poteva in quel momento esser determinata altrimenti; e ogni nostra azione, in sostanza, nel momento che si compie è fatale che si compia. Che cosa dicono invece i difensori del libero arbitrio? Essi non negano la grande importanza, anzi il necessario concorso, di tutti codesti moventi, di codeste forze impellenti o contrastanti; ma sostengono che, oltre al complesso di tutti i moventi, c'è un altro momento fuori conto, il libero decidersi della volontà, che può da solo far contrasto anche alla resultante di qualunque complesso di forze; sicchè ogni azione volontaria (umana), nel momento in cui si compie, potrebbe anche non compirsi. E questo è anche ciò che pensava Epicuro, come è confermato anche da questi frammenti gomperziani, prudentemente intesi. In essi si vede bensì che Epicuro contrappone la ἀνάγκη dei motivi penetranti dall'esterno agli elementi subiettivi, come le δόξαι e l'assenso dato a un

altrui o proprio ragionamento; ma gli è che egli considera questi elementi come formanti parte del libero io decidente, come prova anzi di questo libero decidersi dell'animo; chè anche l'assentire ad una *δόξα* per Epicuro è un libero atto dell' animo (come dai frammenti stessi risulta), non già un necessario effetto del grado di forza persuasiva di una ragione combinato colla antecedente disposizione e preparazione dell'animo; si noti, anzi, come espressamente Epicuro respinga il concetto di necessità, già pel fatto che le medesime ragioni hanno su diversi diverso effetto.

Ecco i frammenti:

Pap. 1506, 20: — *τῆς ἀρχῆς... τὰ μὲν εἰς τα(δεὶ) τὰ δ' εἰς τ(α)δεὶ τὰ δ' εἰς ἀμφ(ότερ)ά (ἔ)στιν ἀεὶ (καὶ) πρά(ξ)εων (καὶ) διανοήσ(ε)ων καὶ διαθέ(σε)ων... ὥστε παρ' ἡμᾶ(ς) τό(τε) ἁπλῶς τὸ ἀπογεγεννη(μέν)ον ἡ(μῖ)ν ἔστα(ι)... τὰ) ἐκ το(ῦ) περιέχον(τ)ος κ(α)τ' ἀν(άγκη)ν διὰ τοὺς πό(ρους) εἰσρ(έοντ)α παρ' ἡμᾶς (τό)τε γε(ίν)εσθαι καὶ παρὰ τ(ὰς) ἡμε(τέρα)ς (καὶ) ἡμ(ῶ)ν αὐ(τῶν) δόξ(ας... π)αρὰ τὴν φ(ύ)σιν* —

In questi brani *ἀρχή* si riferisce alla prima causa o movente d'un'azione, ossia all' idolo che vien dal di fuori (cfr. framm. seg.: *ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς συστάσει*). Qui dunque *τῆς ἀρχῆς* è indizio che *τὰ μέν, τὰ δέ* significano codesti impellenti esteriori. Dei quali, dunque, dice che " noi ne riceviamo (insieme) di quelli che ci spingono verso certe azioni o pensamenti o disposizioni d' animo, e di quelli che ci spingono verso altre azioni, ecc.; talora anche ci spingono in due sensi contrari. È chiaro dunque che il risultato (l'azione o opinione, ecc., per cui ci decidiamo) sarà fatto nostro, sarà in nostro arbitrio... gli impellenti che dall' ambiente, pei pori, penetrano per necessità meccanica dentro di noi, diventano subordinati a noi, alle nostre personali convinzioni... alla nostra natura (?) „.

Id., 21. — *οὐ(δὲ ἀπ)ολείπει τὰ πάθη τοῦ γίνε(σθαι) νουθε(τ)εῖν τε ἀλλήλους καὶ (μ)άχ(εσ)θαι καὶ μεταρυθμίζειν* (sic) *ὡς ἔχοντας καὶ ἐν ἑα(υ)τοῖς τὴν αἰ(τ)ίαν καὶ οὐχὶ ἐν τῇ ἐξ ἀρχῆς μόνον συστάσει καὶ ἐν τῇ τοῦ περιέχοντος καὶ ἐπεισιόντος κατὰ τὸ αὐτόματον ἀνάγκῃ(ι). εἰ γάρ τις καὶ τῷ νουθετεῖν καὶ τῷ νουθετεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ αὐ(τό)μα(τ)ον ἀνάγκην πρ(οσ)ν(έμοι)* —

" Continuamente in noi sorgono passioni ed affetti (diversi negli uni e negli altri), e gli uomini continuamente si ammoniscono, si combattono a vicenda, e avviene anche che gli uni riescano a persuadere e convertire gli altri. Tutto ciò suppone che noi abbiamo una causa delle nostre deliberazioni (siano deliberazioni pratiche, siano deliberazioni teoriche, ossia l'accettazione di credenze) anche in noi stessi, e non solamente nell'iniziale afflusso di elementi (principalmente idoli) esteriori, e nella automatica necessità di ciò che ci sta intorno e ci penetra. Che se alcuno voglia attribuire anche al persuadere ed esser persuasi... (certamente erra). „

Alla conclusione che manca potrebbe appartenere *τῆς πλάνης* del brano seguente. Queste ultime parole, del resto, stanno proprio contro ogni parificazione del pensiero di Epicuro col moderno determinismo.

Id., 22. — *(τ)ῆς πλάνης. περικά(τω) γά(ρ) ὁ (το)ιοῦτος λόγος τρέπε(ται) καὶ οὐδέποτε δύναται βεβαιῶσαι. ὡς ἐστὶ τοιαῦτα πάντα οἷα τὰ κατ' ἀνάγκην καλοῦμεν, ἀλλὰ μάχεταί τινι πε(ρὶ) αὐτ(ο)ῦ τούτου ὡς δ(ι' ἑ)αυτὸν ἀ(π)α(γο)ρευομένῳ, κἂν εἰς ἄπει(ρον) ᾖ(ι), πάλιν κατ' ἀνάγκην τοῦτο πράττειν ἀπὸ λόγων ἀεί. οὐκ (ἐ)πιλογίζεται ἐ(ν) τῷ εἰς ἑαυτὸν τὴν αἰτίαν ἀνά(πτ)ειν το(ῦ) κα(τὰ τ)ρόπον λελογίσ(θαι, εἰς) δὲ (τ)ὸν (ἀμ)φισβητοῦντα τοῦ μὴ (κ)ατὰ τρόπον, εἰ δὲ μὴ ἀπολή(γ)οι (εἰ)ς ἑα(υ)τὸ(ν, ἀ(λλ' εἰς τὴν* —

Riproduco, come sempre, lezioni, integrazioni e interpunzione del Gomperz; qui però preferisco una forte interpunzione dopo *ἀπαγορευομένῳ*, e semplice virgola dopo *ἀεί*. Intendo (facendo seguito a ciò che precede): " Giac-

chè è un discorso che va a gambe all'aria (contraddittorio in sè stesso) e che non può in nessun modo far fede, quello che vorrebbe persuadere che tutti siffatti effetti (cioè della persuasione indotta in altri) sono come quelli che noi chiamiamo di necessità; chè chi ciò sostiene, tentando di persuadere ad uno appunto ciò stesso, è nella naturale presunzione che quest'altro sia per sè stesso, per un'intima sua ragione, indotto a pensar diversamente. Che se poi vuol spingere la cosa all'infinito, dicendo che quest'altro è stato per necessità indotto in errore da ragionamenti (di un altro; e questo altro alla sua volta, ecc.); con che diritto può egli sostenere che a lui stesso è sempre capitata la causa (necessaria, esteriore) del concluder giusto, al dissenziente del non concluder giusto? „ Dalle ultime parole *εἰ δὲ μὴ ἀπολήγοι*, ecc., non so cavare alcun costrutto. Forse introducono quella ipotesi, che, se fosse vera, darebbe diritto di dire ciò che è detto in principio del brano seguente.

Id., 23. — *γενέσθαι . . . (τοῦ)το δι' ἀνάγκην καλ(ῶ)ς πᾶ(ς) ἂν φα(ί)η. ἂν δὲ μήτις τοῦτο ἀποδείξ(η), μηδ' ἕ(ξ)ει ἡμῶν τι συνεργὸν μηδ' ὅρμημα ἀπο(τ)ρέπειν ὧν καλοῦντες δι' ἡμῶν αὐτῶν τὴν αἰτίαν συντελοῦμεν. ἀ(λλ)ὰ (πά)νθ' ὅσ(α) νῦν δι' ἡμῶν ἀποδοκιμάζοντες τὴν αἰτίαν (πῶς [?] προθυμ)ούμεθα [?] πράττε(ιν, ταῦτα κατ') ἀνάγκην προσαγορεύ(ω)ν ὄνομα μόνον ἀμέ(λ)ει ἔργον (δ') οὐθὲν ἡμῶν μετα(κ)οσμήσ(ει), ὥσπερ ἐπ' ἐνίων ὁ συνο(ρ)ῶν τὰ ποῖα κατ' ἀνάγκην ἐστίν, ἀ(π)οτρέπειν εἴωθε τοὺς προ(θ)υμουμένους παρ(ὰ) βίαν τι π(ρ)ά(τ)τειν. ζητήσει δ' ἡ διάνοια εὑρεῖν τὸ ποῖ(ον) (ο)ὖν τι δεῖ νομί(ζε)ιν τὸ ἐξ (ἡμ)ῶν αὐτῶ(ν πρ)αττόμενον ἢ προθυ(μούμενον πράττ)ειν. οὐ γὰρ ἔχει —*

Intendo le prime parole: " (allora) ognuno a giusta ragione direbbe ciò avvenire per necessità „. Quale è l'ipotesi fatta? — Le righe che seguono, così come sono, mi riescono incerte; però il senso generale dovrebbe essere: " ma chi potrebbe provar ciò? e chi il potesse, rinuncerebbe con ciò a quell'elemento cooperatore dentro di noi, a quella nostra mossa interna, che è pur neces-

saria per (ed è presupposta nel tentativo stesso di) distoglierci da quelle azioni che noi compiamo, chiamando noi stessi in causa. Ma in verità, chi di tutte quelle azioni di cui ci facciamo rimprovero attribuendo la causa a noi (? quasi domandandoci come c'è venuto il desiderio di farle); chi, dunque, di queste ci grida: — " avvengono per necessità „ —, cambia il nome, ma, in effetto, non cambia per nulla l'opera nostra; come infatti talora chi ben intende quali sono le cose secondo necessità, suol distogliere persone bramose di commettere qualche violenza. L'intelletto cercherà di trovare quale sia quel genere d'azione che è da giudicare come il fatto da noi stessi, e da noi stessi desiderato di fare „.

Id., 24. — *δ' αἰτιο(λο)γήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἱκανῶς καὶ οὐ μ(όνον τ)ῶν προ(τέ)ρω(ν) πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν ὕστερον πολλαπλ(α)σί(ως) ἔλαθ(ο)ν ἑαυτούς, καίπερ ἐν ἄλλοις μεγαλα* (l. *μεγάλοι*), *κουφίσαντες (ἐ)ν το* (l. *τῷ*) *τ(ὴ)ν ἀνάγκην καὶ ταὐτόμ(ατο)ν πάντα δύνασθαι. ὁ δὴ λόγος αὐτὸς ὁ τοῦτο διδάσκων κατεάγνυτο καὶ ἐλάμβανε τὸν ἄνδρα τοῖς ἔργοις πρὸς τὴν δό(ξ)αν συνκρού(ο)ντα, καὶ εἰ (μ)ὴ λήθη τις ἐπὶ τ(ῶ)ν ἔργων τῆς δόξης ἐνεγείνετο, συνεχῶς ἂν ἑ(α)υτὸν ταρά(τ)τοντα, ᾗ δ' ἐκράτει τὸ τῆς δ(ό)ξης, κἂν τοῖς ἐσχάτοις (πε)ριπε(ίπ)τοντα, ᾗ(ι δὲ μ)ὴ ἐκρά(τει) τάσεως* (o *στάσεως?*) *ἐμ(πι)πλάμενον δ(ιὰ) τ(ὴ)ν ὑπεναντιότητα τῶν* —

Epicuro allude qui per fermo a Leucippo e Democrito, di cui loda i principî fisici, ma condanna la *εἱμαρμένη*. "Ci furono dei filosofi che rettamente spiegarono le cause nei principî fondamentali, e non solamente di molto superarono i loro predecessori, ma per più rispetti anche quelli che vennero dopo: ma pure, per quanto grandi in altre parti, non s'accorsero d'errare con grande leggerezza nel porre che la necessità automatica (meccanica) possa fare ogni cosa. Era questo un concetto che si frangeva (già per questo che) rendeva l'uomo coi suoi fatti cozzante contro la sua credenza, e — se non fosse un certo oblio della credenza nei momenti dell'agire — lo metteva in una condizione di continuo turbamento e con-

fusione; (chè infatti) laddove prevalesse la credenza (se l'uomo rimanesse fedele alla credenza) esso dovrebbe andar incontro anche agli estremi pericoli (senza nulla fare per evitarli); laddove non prevalesse la credenza, egli si troverebbe pieno di contraddizione, per il contrasto (tra il suo pensiero e il suo modo di condursi). „

Id., 25. — *ἀμφότερα κέκτητ(αι τὴ)ν αἰτίαν καὶ μὴ συνεπισπασμένα τὰ ἕτερα ὑπὸ τῶν ἑτέρων μ(η)δὲ συνεπ(ισ)πώμενα καὶ βια(ζ)όμενα παρά τε χρόνους πολλὰ τῶν τοιούτων συν(π)ίπτειν καὶ ἡλικίας καὶ ἄλλας αἰτίας, ὅθεν ... αὐτοῦ ἐπιλόγου ... καὶ ἡ ἀρχὴ τὴν αἰ(τίαν) ...*

“ (Dimodochè e l'uno e l'altro ordine di fatti) hanno ambedue la loro causa speciale, e non sono già stati avvinti e strascinati gli uni (fatti) dagli altri, e neppure avvinti forzati ... „ (?). (Ed è pur da credere che) “ secondo i tempi intervengono molti siffatti elementi, come le diverse età e altre cause ... „.

Qui c'è poco da concludere. Si potrebbe vedere nel secondo pensiero un Epicuro determinista; ma a torto. Il determinista distingue bensì tra cause esteriori e interiori, ma per poi calcolarle insieme, e, fatte le debite somme e sottrazioni, riuscire al risultato matematicamente necessario; Epicuro al contrario vuole qui soprattutto far rilevare la mancanza di collegamento tra le cause esteriori e le interiori, nel che, in fondo, gli par di vedere la impossibilità di un calcolo complessivo delle une e delle altre.

Dell'ultimo di codesti frammenti non si vede neppure che abbia relazione colla questione del volere, ma forse, per le prime parole, si collega con quella libertà dell'interno giudizio, che abbiam visto risultarci qui come dottrina epicurea, ed è forse il più interessante frutto che da questi frammenti possiam ricavare. Il resto pare una esortazione finale. — *(μ)έσην δὲ τὸ ἐξ ἡμῶν, ἐπαισθησ(ό)μεθα τοῦ εἰ μὴ ληψόμεθα, τίς ὁ κανὼν καὶ τὸ(ὐ)πικρεῖν(ο)ν πάντα τὰ διὰ τῶ(ν) δοξῶν περαινό(με)να, ἀλλ' ἀκολουθήσομεν (ἀ)λό-*

γως ταῖς τ(ῶ)ν πολλῶν φοραῖ(ς), οἰχήσετ(α)ι πάντα, (κ)α'ι' ἀ... ι καὶ ὑπεροχὴ —

... " se non comprenderemo qual è il canone e il discernente tutto ciò che affermano le opinioni, ma seguiremo ciecamente i pregiudizi della moltitudine, tutto se n'andrà " ...

APPENDICE.

(v. pag. 133 nota.)

Profittiamo dell'occasione per tentare una interpretazione completa del non facile paragrafo.

E riferiamo anzitutto il testo greco.

60. *Καὶ μὴν καὶ τοῦ ἀπείρου ὡς μὲν ἀνωτάτω ἢ κατωτάτω οὐ δεῖ κατηγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω· εἰς μέντοι τὸ ὑπὲρ κεφαλῆς, ὅθεν ἂν στῶμεν εἰς ἄπειρον ἄγειν ⟨ἐξ⟩όν, μηδέποτε φανεῖσθαι τοῦτο ἡμῖν· ἢ τὸ ὑποκάτω τοῦ νοηθέντος εἰς ἄπειρον ἅμα ἄνω τε εἶναι καὶ κάτω πρὸς τὸ αὐτό· τοῦτο γὰρ ἀδύνατον διανοηθῆναι. ὥστε ἔστι μίαν λαβεῖν φορὰν τὴν ἄνω νοουμένην εἰς ἄπειρον καὶ μίαν τὴν κάτω, ἂν καὶ μυριάκις πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἐπάνω τὸ παρ' ἡμῶν φερόμενον ⟨εἰς⟩ τοὺς ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν τόπους ἀφικνῆται ἢ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῶν ὑποκάτω τὸ παρ' ἡμῶν κάτω φερόμενον· ἡ γὰρ ὅλη φορὰ οὐθὲν ἧττον ἑκατέρα ἑκατέρᾳ ἀντικειμένη ἐπ' ἄπειρον νοεῖται.*

I codici ondeggiano tra *ἢ* e *καὶ* in mezzo fra *ἀνωτάτω* e *κατωτάτω*; l'Usener legge *καὶ*; io sto con *ἢ* per il naturale riscontro con *ἢ* tra *ἄνω* e *κάτω*. E parimente nell'incertezza dei codici, tengo le forme avverbiali *ἀνωτάτω* e *κατωτάτω*, mentre Usener preferisce *ἀνωτάτῳ* e *κατωτάτῳ*. Non accetto la lacuna che Usener mette dopo *κατηγορεῖν*.

Vuol dire che all' Usener pare che la prima proposizione non dia un senso, mentre a me pare di trovarcelo. L' Usener legge *κεῖνον* per *ἄγειν ὄν*; io preferisco non sacrificare *ἄγειν*, così adatto al contesto, e piuttosto leggo *ἐξόν* — senza escludere la possibilità che Epicuro abbia scritto anche il solo *ὄν* = *ἐξόν*, sull'analogia di *ἔστι* = *ἔξεστι*.

Ed ora veniamo all'interpretazione:

" Dell' infinito (spazio) non s'ha a dire che l'alto e il basso sieno un vero e assoluto alto, un vero e assoluto basso. [Giacchè ciò significa l'espressione di Epicuro " un altissimo e un bassissimo „. Infatti un vero alto e un vero basso non c'è se non dove c'è un altissimo e un bassissimo, un'estremità alta e una bassa, ossia in una linea verticale finita; in essa ogni punto sarà alto o basso, e più o meno alto, e più o meno basso, secondo che sarà vicino piuttosto al punto altissimo o al bassissimo. Se la linea è infinita, nessun punto si potrà dire alto o basso, perchè per ciascuno la distesa della linea in su o in giù è sempre eguale]: certo è che nella direzione dal nostro capo in su, essendo dato di procedere, da quel punto qualunque dove stiamo, all'infinito, ciò [un vero alto o basso] non l'incontreremo mai. [Si aspetterebbe che Epicuro dica, che non incontreremo mai un vero alto andando in su, nè un vero basso andando in giù; ma, anzitutto, era inutile dire della doppia direzione, essendo evidente che ciò che vale per l'una vale anche per l'altra; poi, anche solo procedendo verso l'alto, non solo non si trova un vero alto, ma neppure un vero basso; infatti un punto che sia mille miglia più in su della mia testa, non solamente non è un vero più alto della mia testa, *rispetto all' infinito*, eguale essendo la distanza che sta davanti all'uno o all'altro punto, ma, per la stessa ragione, anche la mia testa non è un veramente più basso del punto mille miglia più in su. Epicuro, dovendo, come or vedremo, affermare un'altra cosa che vale identicamente per l'infinito in su e per l'infinito in giù, ha distribuito le sue due proposizioni attri-

buendo, apparentemente, la prima — a rigore: la giustificazione, o, meglio, un'altra forma della prima — all'in su, la seconda all'in giù. Ecco ora la seconda proposizione:] E neppure è da affermare [l'οὐ δεῖ κατηγορεῖν regge anche questa seconda proposizione] che il disotto, d'un punto pensato qualunque, stendendosi all'infinito, sia nel tempo stesso un alto e un basso rispetto a quel medesimo punto. Ciò è impensabile. [Vale a dire: dalla precedente negazione d'un vero alto e d'un vero basso nell'infinito, potevano degli avversari inferire la negazione di un vero alto e basso anche rispetto a un punto determinato. Infatti se un punto mille miglia sotto di me ha davanti a sè, nella direzione all'in sù, un egual cammino che il punto mille miglia sopra la mia testa, nessuna differenza è tra i due punti, e quello che chiamo a me inferiore, non c'è ragione perchè io non possa chiamarlo, al par dell'altro, a me superiore, e viceversa. È un'argomentazione (come quelle argomentazioni eleatiche che, nello studio *Atomia*, abbiamo visto combattute da Epicuro) di avversari neganti la realtà dello spazio, per l'intrinseca contraddizione tra l'infinità dello spazio — infinità inerente al concetto stesso di spazio — e la distinzione di luogo da luogo — pure inerente al concetto stesso di spazio. Anche qui Epicuro s'immagina di far le parti giuste, lasciando i suoi diritti all'infinito, e i suoi diritti al senso; e risponde che la realtà d'un alto e d'un basso, rispetto a un punto determinato, è d'intuizione immediata. — Ed ora tira dalle due premesse due conseguenze, che fonde, nel linguaggio, in una sola:] Perciò è da ammettere un cammino all'insù; ma *uno solo*, [cioè sempre uguale, non ora più ora meno lungo] anche se ciò che di qui va in su incontrasse per diecimila volte un mondo, e i piedi di chi vi abita; e un cammino all'ingiù, ma uno solo, anche se ciò che di qui discende incontrasse diecimila volte un mondo, e la testa di chi vi abita. Chè l'intero cammino in un senso, da qualunque punto si parta, non si può pensare meno infinito che nell'altro. „

VIII.

ANIMI INIECTUS E Ἐπιβολὴ τῆς διανοίας.

NOTA A LUCREZIO, II, 740.

Animi iniectus è l'atto con cui il nostro spirito si getta sopra l'immagine o idea di qualche cosa — qui dell'atomo — e l'afferra, se la rappresenta. Così, in v. 1047, il *liber animi iactus pervolat* a concepire l'infinito spazio extramondano. E in Cicerone, *D. nat. D.* I, 54, troviamo l'*animus se iniciens* nella infinità dello spazio.[1] Qui si connettono due questioni. La prima è se in questi tre passi Lucrezio e Cicerone hanno semplicemente inteso di esprimere latinamente l'atto dello spirito che rivolge il proprio pensiero, la propria attenzione, a qualche cosa, senza particolar riferimento a ciò che è un'idea nel sistema psicologico epicureo; o se, invece, e l'uno e l'altro hanno inteso di tradurre in latino le espressioni tecniche di Epicuro: ἐπιβάλλειν τὴν διάνοιαν, ἐπιβολή (o ἐπιβολὴ φανταστική) τῆς διανοίας. Oggi prevale l'opinione che traduzione non ci sia. Ma se si considera la singolarità dell'espressione *iniectus* o *iactus animi* e *animus se iniciens*, e il fatto che in due sieno venuti a cadere su questa espressione; se si considera che in Nat. Deor. la espressione stessa si trova in un passo scabroso, dove per fermo Cicerone cercò di tenersi attaccato quanto più poteva al testo greco che aveva davanti, non mi pare si possa escludere nè in Cicerone nè in Lucrezio l'intenzione precisa di dare in latino un termine

[1] E, a scanso d'equivoci, avvertiamo subito che per l'atomo, lo spazio (o vuoto), l'infinito non si tratta di vere e dirette immagini (v. sotto); chè di codeste cose (e di altre) una diretta rappresentazione fantastica non è possibile; o, come direbbe Epicuro, essi non emanano εἴδωλα.

greco — naturalmente ἐπιβολή e ἐπιβάλλειν τ. δ. Un'altra quistione è, che cosa significhino precisamente queste espressioni in Epicuro, e se Cicerone e Lucrezio le usino nel preciso senso epicureo.

La questione è ampiamente discussa dal Tohte, *Epikurs Kriterien der Wahrheit*, p. 20 sgg. Dopo esaminati i tre criteri della verità, secondo Epicuro: sensazione, πρόληψις e πάθη, il Tohte riporta la notizia di Diogene Laerzio (X, 31), che gli Epicurei aggiunsero come quarto criterio τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. S'ammette giustamente, e ammette il Tohte, che gli Epicurei non abbiano in realtà aggiunto nulla di nuovo all'insegnamento di Epicuro, ma semplicemente formulato qualche cosa che nell'insegnamento di Epicuro non era espressamente distinto. Infatti Epicuro stesso, nella lettera a Erodoto, parla di ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας, mettendole in compagnia di altri criteri, e parla di φαντασίαι che si hanno κατά τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας, etc. (v. sotto). Ma si cavano poi da ciò, e il Tohte cava, due conseguenze che non mi sembrano in tutto giustificate: 1.° che le espressioni ἐπιβολὴ τῆς διανοίας e φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας sieno senz'altro equivalenti; 2.° che determinato quindi il significato di φαντ. ἐπιβ. τῆς διαν., esso è determinato senza distinzione tra Epicuro ed Epicurei. Ma la precisa espressione φαντ. ἐπιβ. τῆς διαν. nella lettera a Erodoto non l'abbiamo;[1] in essa Epicuro parla bensì di φαντασίαι che noi λαμβάνομεν con ἐπιβολὴ τῆς διανοίας; ma ciò non implica necessariamente che ogni ἐπιβ. della διάνοια sia φανταστική; o per lo meno, se anche ogni ἐπιβάλλειν τ. διαν. avviene di necessità φανταστικῶς, potrebbe essere che questo non sia il momento essenziale per Epicuro quando parla di ἐπιβάλλειν τ. διαν., e sia invece il momento essenziale nelle φανταστικαὶ ἐπιβ. τῆς διαν. considerate come quarto criterio dagli Epicurei; potrebbe essere che in questo aggettivo appunto sia il segno di quella distinzione e limitazione nuova che Diogene Laerzio attribuisce agli Epicurei.

[1] Occorre bensì in Κύρ. δόξ. XXXIV, che esaminiamo più avanti.

L'aver trascurata questa distinzione è ciò che, a mio avviso, ha tratto in errore il Tohte con altri. Il Tohte passa prima in rassegna le altrui interpretazioni:

Zeller, φανταστικὴ ἐπιβολή = impressione sensibile.

Ueberweg, φαντ. ἐπιβολαὶ τῆς διαν. = percezioni intuitive dell'intelletto.

Ritter e Preller, φαντ. ἐπιβολαὶ τῆς διαν. = προλήψεις e anche = imaginationes per insaniam somniumve perceptae.

Steinhart, φανταστικὴ διάνοια = πρόληψις.

Munro (in nota a II 739) " τὸ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ is opposed to what is perceived by sense; they are the two great ways by which truth can be arrived at „.

Dopo ciò il Tohte, stabilito che ἐπιβάλλειν, ἐπιβολή indica quell'attività per la quale noi " apprendiamo „ oggetti, e (aggiunge) ne riceviamo in noi l'immagine come φαντασία; osservato anche, per incidenza, che in questo senso sono φανταστικαί ἐπιβολαί anche le immagini che riceviamo delle cose per mezzo dei sensi, ma che Epicuro distingue da queste la (φανταστική) ἐπιβολὴ τῆς διανοίας; cita i quattro passi della lettera di Epicuro a Erodoto (D. L. X, 38. 50, 51. 62) dove di questa si tocca. Ricordando quindi la teoria che, oltre alle correnti (ἀποῤῥοαί) di εἴδωλα che servono alla vista delle cose, ci sono quegli altri idoli, o isolati o troppo fini per produrre impressioni sul senso, ma che arrivano però alla mente, risvegliandovi delle rappresentazioni fantastiche di cose, od anche rappresentazioni di cose fantastiche, come avviene nel sonno, nel delirio, od anche nella veglia quando ricordiamo o vogliamo richiamare alla mente cose non presenti o non esistenti (un amico lontano, o morto, o un centauro, ecc.); viene alla conclusione che le φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας, o semplicemente le ἐπιβ. τ. δ. di Epicuro sono appunto queste: cioè rappresentazioni per idoli puramente mentali, senza intervento dei sensi, di cose esistenti o non esistenti, ma ad ogni modo non presenti; che però sono sempre rivelatrici di esseri reali e presenti, in quanto esseri reali e presenti sono gli idoli

che le producono; e che, quanto agli *oggetti* stessi che rappresentano, non ingannano che nel sonno o nel delirio: chè in istato di veglia normale ci sono i sensi e la ragione che controllano. E poichè la notizia degli dei non ci arriva che per afflussi d'idoli non percettibili ai sensi, il Tohte mette anche la notizia degli dei tra le *φαντ. ἐπιβολαὶ τῆς διαν.* e dice anzi che la *φαντ. ἐπιβολὴ τῆς διαν.* è stata elevata alla dignità di criterio del vero, unicamente perchè serva di base alla credenza nella realtà degli dei.[1] Esclude poi dalla *φαντ. ἐπ. τ. διαν.* la *πρόληψις*, come quella che lo spirito si forma per via di astrazione.[2]

Circa questo ultimo punto, a ragione il Brieger (*Epikurs Lehre von der Seele*, p. 19) oppone, che il processo d'astrazione onde si fa la *πρόληψις* è un processo tutto materiale: la ripetuta visione d'un oggetto individuale lascia nella mente una immagine stabile di quell'oggetto; oppure (e questa è la prolessi più importante e più comunemente intesa) la ripetuta visione di oggetti di una medesima specie lascia nello spirito una immagine non individualizzata, rappresentante soltanto ciò che è caratteristica comune della specie; anche l'idea generale per Epicuro era certamente una immagine, una *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*.[3] Quanto all'identificare, invece, la *φαντ. ἐπιβ. τῆς διαν.* colla prolessi, come fa il Brieger, concludendo quindi che un quarto criterio non c'è, vedremo poi.

Torniamo ora alla spiegazione del Tohte. E anzitutto domandiamo: ma non ci sono altri *ἄδηλα* che gli dei? E

---

[1] Vale a dire, che quegli stessi i quali sapevano e insegnavano che la *φαντ. ἐπιβολή* d'un centauro non prova punto l'esistenza reale del centauro, avrebbero poi garantita la reale esistenza degli dei sulla fede delle loro *φαντ. ἐπιβολαί*, senza accorgersi che con ciò garantivano anche l'esistenza dei centauri. È probabile una tale supposizione? È probabile che la *φαντ. ἐπ. τ. δ.* dovesse servire sopratutto come criterio dell'esistenza degli dei; ma vedremo più avanti come s'abbia a spiegare.

[2] E il Tohte esclude naturalmente che il *se inicere* e *iniectus animi* di Cic. e Lucr. riproducano la espressione tecnica *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*.

[3] "Un molto miserabile sostituto del — "concetto„ — del *λεκτόν*; paragonabile al pensare di un cane„ — dice il Brieger. Epicuro può invocare la circostanza attenuante, che la psicologia moderna non la pensa diversamente.

l'infinito, il vuoto, l'atomo, e la velocità atomica e i *motus intestini*, non è forse coll' *ἐπιβάλλειν τῆς διανοίας* che arriviamo a comprenderne l'esistenza e a formarcene un qualche concetto? E mandano forse idoli questi *ἄδηλα*? Dunque: sta bene che è colla *φανταστικὴ ἐπιβ. τ. δ.* che noi apprendiamo gli dei; ossia pensiamo gli dei (ed anche ne constatiamo l'esistenza; v. studio: *Gli dei di Epicuro*) mediante *imagines* di essi; ma non ogni *ἐπιβ. τ. δ.* è *φανταστική* ossia avviene mediante la *imago* della cosa pensata; e le due espressioni: *φαντ. ἐπ. τ. δ.* e *ἐπ. τ. δ.* non sono equivalenti, e la seconda è più larga e comprensiva della prima, ossia è larga e comprensiva come la sua letterale traduzione latina *iniectus animi*.

Vediamo, infatti, i passi d'Epicuro che il Tohte cita, e dai quali si direbbe che ha fatto astrazione nel determinare ciò che intende Epicuro. Al § 62 Epicuro parla appunto d'uno di quegli *ἄδηλα*, i *motus intestini*; e dopo aver detto che in un corpo visibile in moto tutti gli atomi non si muovon già del moto lento e continuo del corpo, ma colla loro propria velocità e d'un moto vibrante, e che da questi moti vibranti vien fuori alla vista il moto continuo e lento del corpo complesso, conchiude che e il moto atomico vibrante e il moto continuo del complesso sono egualmente veri e reali, *ἐπεὶ τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν.* (Cfr. sopra, *Cinetica Epicurea*, p. 112 sgg.. [1]) Cioè: è vero tanto ciò che si vede cogli occhi del corpo, come ciò che si vede

---

[1] Vogliamo chiarire un po' meglio quel passo. Epicuro ha mostrato che gli atomi d'un corpo moventesi di un moto visibile e continuo non si muovono essi pure d'un moto continuo, ma d'un moto vibrante; e aggiunge che è falso il *προσδοξαζόμενον*, che, poichè continuo è il moto del corpo, tale debba essere quello de' suoi atomi. D'onde viene questa falsa *δόξα*? Quando vediamo un battaglione in marcia, p. es., vediamo che il moto *continuo* del battaglione risulta dal moto *continuo* di tutti i singoli soldati. Questa esperienza fa naturalmente pensare che lo stesso valga per il moto continuo d'un corpo, risultante, naturalmente, dal moto de' suoi atomi. Ed Epicuro dice che questa *δόξα* è falsa, perchè è vero tanto ciò che noi vediamo scientificamente collo spirito, quanto ciò che vediamo sensibilmente cogli occhi. Vero è il moto *συνεχής* del corpo, e vero il moto non *συνεχής* de' suoi atomi.

cogli occhi dello spirito (cfr. il Munro, qui sopra). Qui è chiaro che non si tratta punto d'una applicazione dello spirito a uno di quegli idoli vaganti che (a parte gli idoli divini) non possono garantire altra esistenza che la propria; qui si tratta di quell'*iniectus animi* con cui arriviamo alla comprensione anche di cose che il senso e i soliti idoli non ci potrebbero in nessun modo rivelare; è quell'operar della mente che arriva pure al vero, purchè non si renda indipendente dalla controlleria dei sensi. E le notizie così ottenute sono anche esse delle *ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*, ben diverse dai fantasmi di chi dorme o delira od anche veglia.

Altra questione è se quest'ordine di notizie, queste *ἐπιβολαί*, dell'atomo, del vuoto, dell'infinito e in genere i concetti scientifici, [1] secondo Epicuro sono nella nostra mente sotto forma in qualunque modo *fantastica*. Io credo di sì; e che eventualmente spiegasse i fantasmi di codeste cose, per sè non immaginabili, con delle combinazioni di altri fantasmi correggentisi o negantisi a vicenda; per esempio, il fantasma dell'atomo come la prolessi del più piccolo immaginabile (cioè del più piccolo che possiam rappresentarci con una *imago*, che è quanto dire il più piccolo nella nostra esperienza sensibile) combinata colla prolessi della ulterior divisione; il fantasma dell'infinito colla ripetuta prolessi della sottrazione di limite; il fantasma del vuoto s'ha facilmente da quello solito del vuoto relativo, che è in sostanza un fantasma negativo: mancanza di fantasma tra fantasma e fantasma. [2] In fondo, e lasciando da parte Epicuro,

---

[1] Questo è il significato di *ἐπιβολαί* in D. L. X 36, dove Epicuro dice che il sapiente compiuto è quello che *ὀξέως δύναται χρῆσθαι ταῖς ἐπιβολαῖς*. Il Tohte cita in nota anche questo passo, ma non ne è messo sull'avviso.

[2] A vero dire, poichè la *πρόληψις* è, come s'è detto, la somma di residui di una serie di sensazioni similari, vere prolessi di non sensibili (atomo, vuoto, infinito) non sono possibili; ma poichè prolessi viene a dire, in genere, “ idea generale, concetto della specie „, così, in questo senso, c'è anche una prolessi dell'atomo, ecc. Vuol dire che, come di quegli *ἄδηλα* noi ci formiamo, al modo descritto, una pseudorappresentazione fantastica, così di questa si forma una pseudofantastica prolessi. Io son persuaso che Epicuro ha parlato anche di prolessi dell'atomo, ecc.

quando noi pensiamo “ infinito, spirito „ e simili, non è forse presso a poco così che ce li rappresentiamo davanti alla mente?

Non però che la *ἐπιβ. τῆς διαν.* di Epicuro esprimesse l'*iniectus animi* solo in questo campo, il più lontano dal direttamente sensibile; la *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* comprende — come dicon con tutta semplicità le parole stesse, come dice il passo stesso del § 62, ora esaminato — comprende tutte quante le impressioni e percezioni mentali: compresa quindi la *πρόληψις* che è un veder mentale, compresa la visione del divino, sia come prolessi, sia come immediata apprensione delle serie di idoli divini; compreso anche tutto ciò che il Tohte vorrebbe che *solo* vi fosse compreso. Infatti al § 38 Epicuro dice che la testimonianza dei sensi (*αἰσθήσεις* e *πάθη*) è il controllo delle *παροῦσαι ἐπιβολαὶ εἴ τε διανοίας, εἴ θ' ὅτου δή ποτε τῶν κριτηρίων*;[1] qui appunto *ἐπιβολαὶ τῆς διαν.* è tutto ciò che

[1] Usen. p. 5 Naturalmente leggo coi codici e con Usener *κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολάς*, ecc.; chè leggendo col Gassendi: *καὶ ἁπλῶς κατὰ τὰς παρ. ἐπ.* verrebbe fuori una inaudita congerie di criteri della verità. Invece, è certo da leggere, dopo le parole citate nel testo, *ὁμοίως δὲ κατὰ* [cod. *καὶ τὰ*] *ὑπάρχοντα πάθη*, col Gassendi. È evidente che qui, come è detto nel testo, *κριτήριον* non significa, come altrove, “ criterio della verità „; poichè son *κριτήρια* le cui appercezioni (*ἐπιβολαί*) hanno da essere controllate da un criterio della verità, la *αἴσθησις*; e un criterio della verità che ha da esser controllato da un criterio della verità è una contraddizione. Qui *κριτήριον* è ciò per cui (sul cui fondamento) io *κρίνω*; ma il mio giudizio può anche essere falso, e ha bisogno della conferma dei sensi. Dai vetri chiusi della mia finestra vedo ondeggiar la cima d'un alberetto del sottostante giardino; ecco un *κριτήριον* pel quale io giudico che tira vento; ma per esser sicuro che ci sia vento (e non per es. che qualcuno scuota l'alberetto) devo ricorrere alla controlleria diretta del senso — e aprir la finestra. Vero è che in sè stesso il *κριτήριον* è sempre verace; è la *ἐπιβολή* (p. es. “ c'è vento „) suggeritami dal *κριτήριον* (“ ondeggiar delle foglie „) che devo controllare colla sensazione diretta; ma ad ogni modo qui *κριτήριον* significa: segno o nunzio. — Questo passo prova anche contro la eguaglianza del Brieger *ἐπιβολὴ τῆς διαν.* = *πρόληψις*; chè qui si parla di *ἐπιβ. τ. δ.* soggette al controllo della *αἴσθησις*, al qual controllo non è soggetta la *πρόληψις*, che è essa stessa, come una sensazione condensata, un criterio della verità. Se d'agosto, contemplando nella mia mente la *πρόληψις* della neve, ci trovo il carattere della bianchezza, sono sicuro che la neve è bianca, e non ho bisogno d'aspettare l'inverno per constatare la cosa mediante la sensazione.

appare solo alla mente. E che cosa sono codesti κριτήρια che aggiunge alla διάνοια, come possibili fonti di ἐπιβολαί? Κριτήριον vuol dire un segno o indizio di qualche cosa; vorrà dunque dire segni sensibili, ma indiretti; sento nitrire, e ciò suscita in me la ἐπιβολή di un cavallo; non solo l'immagine, ma la notizia che c'è un cavallo; la sicurezza assoluta che sia un cavallo (non p. es., qualcuno che ne imiti il nitrito) me la darà la vista. Così se è qualcuno che mi dice che c'è un cavallo. Vedo lontano una vela che si muove sulle onde, ed è un κριτήριον che c'è vento.

Al § 50 Epicuro parla degli εἴδωλα, degli εἴδωλα, dirò così, sinceri, che partono da στερέμνια, e dice che l'immagine che noi per essi riceviamo ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις sia della forma, sia dei *coniuncta* dello στερέμνιον, è la vera forma (e i veri *coniuncta*) di esso στερέμνιον. Qui sorprende alquanto l'accenno alla ἐπιβολὴ τῆς διανοίας; forse intende la prolessi, che in fatto è, in generale, il risultato di idoli partiti da στερέμνια; od anche allude al semplice ricordo mentale di qualche cosa reale; e quindi vorrà dire: quando io penso *uomo*, oppure *Socrate*, ciò che vedo in quell' immagine mentale, essendo il risultato di veri e sinceri idoli emanati da στερέμνια, corrisponde fedelmente alla forma e ai *coniuncta* di quei στερέμνια. Forse anche intende alludere precisamente al caso degli dei, di cui l'immagine ci arriva appunto per idoli partenti dagli dei stessi, ma pur non visibili che mentalmente. Vero è che gli dei non si possono chiamare στερέμνια (v. lo studio XI); ma Epicuro potrebbe aver qui usata la parola per indicare, in genere, i reali esterni onde ci vengono gli idoli.

E come argomento della fedeltà degli idoli che dànno la visione delle cose reali, dice al § 51: ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἄν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα. "La somiglianza a guisa di ritratto che colle cose reali hanno quelle immagini di esse che abbiamo in

sogno o in altri casi di φαντασίαι mentali (cioè: o nel delirio o nella veglia per ricordi mentali); o che son suscitate dalle altre specie di segni (v. sopra), non sarebbe possibile, se le cose stesse non mandassero di codeste fedeli loro riproduzioni. „

[Per comprendere questo argomento è da avvertire che Epicuro combatte le spiegazioni che della vista avevano dato altri filosofi — vedi in Teofrasto, *De sensibus* — secondo i quali la vista avverrebbe per emanazioni, o per lo meno anche col concorso di emanazioni, dagli occhi stessi; l'occhio, mandando queste emanazioni sugli oggetti, si confezionerebbe lui stesso, in certo modo, le immagini di essi. Ora, intende Epicuro, come potrebbero far ciò quando gli oggetti non ci sono? O come potrebbe far ciò la mente? Se invece occhio e mente non fanno che ricevere, si capisce benissimo che, non presente un oggetto, un qualche errante idolo suo penetrando nella mente vi produca la stessa immagine che l'oggetto presente produce sull'occhio col flusso di idoli che vi manda. Eliminato così ogni elemento subiettivo nella confezione dell'immagine, poichè l'oggetto non può che mandare tal qual'è la parte superficiale di sè stesso, la fedeltà dell'immagine è garantita.] Qui dunque è chiaramente detto che anche le visioni sognate sono ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας. Dunque la ἐπιβ. τῆς διαν., per Epicuro, comprende e ciò che ci mette il Tohte, ma non quello solo, e la πρόληψις, come vuole il Brieger, ma non essa sola, e i concetti scientifici in genere, compresi i concetti di quegli ἄδηλα — sieno reali, sieno *coniuncta*, sieno *eventa* — che non emanano idoli. [1] Insomma la ἐπιβολὴ τῆς διανοίας è la rappresentazione mentale in genere.

[1] E non sarà da escludere neppure ciò che vi mette lo Zeller (v. s.), la rappresentazione sensibile, nella visione (audizione, ecc.), effettiva, secondo Lucr. IV 808 sgg.;

> et tamen in rebus quoque apertis noscere possis,
> si non advertas animum, proinde esse quasi omni
> tempore semotum fuerit longeque remotum.

solo che, per solito, ἐπιβ. τῆς διαν. è usato in senso più ristretto, e come contrapposto alla rappresentazione sensibile, come la no-

Ed ora, riassumendo, si capisce perchè Epicuro non ha messo tra i *κριτήρια* la *ἐπιβ. τῆς διαν.*; *κριτήριον* è il segno, il nunzio di qualche cosa; ora la *ἐπιβ. τῆς διαν.* è un atto, un *iniectus animi;* e, se prendiamo l'espressione nel suo senso obiettivo, le *ἐπιβολαὶ τῆς διαν.* non costituiscono un *κριτήριον* a sè, ma comprendono dei *κριτήρια*, i *κριτήρια* mentali, come la prolessi (idee generali), i concetti e teorie scientifiche debitamente acquisite, e comprendono anche de' fantasmi che non sono *κριτήρια*, cioè non attestano alcun reale se non idolico. E sieno pur tutte *φανταστικαί* le *ἐπιβολαὶ τῆς διαν.*: l'aggiunta dell'aggettivo per Epicuro è inutile, appunto se a tutte conviene.

Che poi degli Epicurei ve l'abbiano aggiunto, stabilendo insieme un quarto criterio, me lo spiegherei così: Epicuro stabilendo i criteri fondamentali, cioè i nunzi immediati, del reale, pensava alle cose reali che per mezzo di idoli (ed altre manifestazioni sensibili) a noi si annunziano, non curando, in questo rispetto, la realtà degli idoli stessi; i successori vollero esser più precisi, e dire che anche il fantasma d'un centauro o d'un morto da lungo tempo è segno d'un reale: l'idolo; epperò dissero: anche la semplice rappresentazione fantastica, per sè sola, è un *κριτήριον*. L'aggiunta aveva qui una ragione, accennando a ciò, che il solo fatto della *φαντασία* era garanzia d'una realtà. E può anche essere, anzi inclino a credere, che ci fosse l'intenzione ultima, come dice il Tohte e approva il Brieger, di stabilire un criterio della verità che garantisse la realtà degli dei; ma come? Poichè gli dei, come vedremo nello studio XI, sono costituiti appunto da quel flusso di *imagines*, che arrivano, nunzie, anche alla nostra mente, realtà degli dei e realtà dei loro idoli è la medesima cosa; e quindi quel criterio che, in genere, garantisce la realtà degli idoli, in questo caso garantisce senz'altro anche la esistenza degli emananti gli idoli, ossia degli emananti sè stessi.

---

stra espressione “ rappresentazione mentale „ si contrappone per solito a rappresentazione sensibile, ma sotto certi rispetti la può anche comprendere.

Del resto, se anche si può credere che primamente gli ;picurei abbiano formalmente stabilito come quarto cri- ərio della verità la *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*, la spressione stessa però si trova già (come s'è avvertito) n Epicuro, e si trova usata, insieme colle *αἰσθήσεις* e oi *πάθη*, in vero ufficio di fondamentale criterio della erità. Nella XXIII delle sue *ratae sententiae* Epicuro ice che, se non si accetta, in generale, la testimonianza elle sensazioni, non si ha alcunchè a cui riferirsi per ;iudicare della loro fallacia. Dopo questo, che è il prin- ipio generale, Epicuro viene, colla XXIV sentenza, a ombattere un altro, molto più facile e comune, e quindi nolto pericoloso errore; quello cioè di credere alla ve- acità dei sensi in genere, ma ammettendo che pur qual- he volta ci ingannino; e dice:

Εἴ τιν' ἐκβαλεῖς ἁπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν ἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς ανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ ξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς. εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις καὶ τὸ μὴ ἐπιμαρτύρησιν, οὐκ ἐκλείψει τὸ διεψευσμένον ὥστ' ἐξη- ὡς ἔσῃ πᾶσαν ἀμφισβήτησιν καὶ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ ὀρθῶς. (Il testo secondo Usener. Forse, anzichè ndare mss. *ὡς τετηρηκὼς* in *ὥστ' ἐξηρηκὼς* — nel testo, ' è stampato *ἀνηρηκὼς*, ma nella pref. p. XXI l'Usen. :uisce *ἐξηρ.* —, il che ci obbliga a intendere *ἀμφισβή-* nel senso di " distinzione „ anzichè di " ambiguità, ızione „, sarà meglio tenere il mss. *τετηρηκὼς*, e sup- la caduta di un *ἀνηρηκὼς*, o qualche cosa di simile, *πᾶσαν κρίσιν*.) " Se tu invece semplicemente respin- la veracità di) qualche singola sensazione (dicendo ıe t' ha ingannata la sensazione di rotondità di una torre quadrata) e non distinguerai l'opinamento tu aggiungi alla sensazione) e ciò che aspetta rma), da una parte, e dall'altra la realtà già che è nella sensazione o nel senso interno o in ıagine che la mente ha presente davanti, tu ai (priverai d'ogni fondamento di fiducia) anche

tutte le altre sensazioni col tuo vano opinamento (cioè: con quell'opinamento che tu hai aggiunto alla sensazione e che, trovato poi falso, t'ha fatto dir falsa la sensazione stessa), per modo che tu avrai tolto di mezzo ogni criterio del giudizio. Che se poi, (esagerando dall'altra parte, ossia attribuendo anche alle δόξαι la piena fiducia che devi aver nelle sensazioni) senza distinzione terrai tutto per sicuro nei tuoi pensieri opinati, tanto ciò che aspetta (che potrà avere) una conferma, come ciò che non aspetta conferma; allora l'errore non sarà eliminato, e tu avrai conservato [colla lez. τετηρηκώς] ogni dubitazione, e ⟨avrai tolto di mezzo⟩ ogni discernimento del giudicar rettamente o non rettamente. „

Vuol dunque dire Epicuro: " Se tu chiami falsa la sensazione stessa della torre rotonda lontana, perchè hai poi riscontrato che la torre è quadrata, allora anche quando vedrai da vicino una torre o quadrata o rotonda, potrai dubitare della tua sensazione, e dubitar quindi se quella torre sia davvero rotonda o davvero quadrata; se avendo sentita una puntura, e constatando insieme che niente dal di fuori ti ha punto, chiami falso il πάθος stesso della puntura, allora anche quando qualcuno davvero ti punga, dovrai dubitare della sensazione tua e dubitar quindi di essere stato punto; se tu chiami falsa la φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας d'un centauro, o d'un amico visto in sogno, perchè sai che di centauri non ce n'è, e che l'amico tuo è morto, e non sai distinguere la verità della φαντ. ἐπ. in sè stessa, dalla verità o non verità della δόξα tua, per la quale hai creduto in sogno alla esistenza del centauro o dell'amico tuo in carne ed ossa, allora non potrai più credere, p. es., alla verità della πρόληψις (che è una φανταστικὴ ἐπιβολὴ τ. δ.) del cavallo o della neve, come garantente i caratteri del cavallo o della neve; oppure non potrai più credere alla verità della φανταστικὴ ἐπιβολή degli dei, che pur direttamente manifestano la reale loro esistenza in quella φανταστικὴ ἐπιβολὴ che tu n'hai avuto. „

IX.

PSICOLOGIA EPICUREA.

AL LIBRO III DI LUCREZIO, VV. 136-416.

Questi versi contengono una esposizione della fisiologia dell' anima secondo Epicuro. L' esposizione lucreziana pecca qui, come altrove, per mancanza di un sufficiente collegamento logico; le questioni singole son trattate l'una dopo l'altra, un po' a caso, senza che formino una vera catena di ragionamenti. La prima colpa sarà, qui come altrove, del *fonte* stesso epicureo che Lucrezio ha seguito, per fermo la *μεγάλη ἐπιτομή*. Ma checchè sia di ciò, da questo slegamento vien per noi una certa oscurità, a cui deve supplire la luce della critica. Nel caso nostro la maggiore difficoltà riguarda la rispettiva competenza dell' *animus* e della quarta essenza innominata. È un punto sul quale dissento dalla opinione che pare oggi prevalente; ma prima di dire le ragioni del mio dissenso, credo opportuno di dare uno schizzo della psicologia epicurea, quale io l' intendo.

Per Epicuro, come per Democrito, l'anima, s' intende, è materiale, ossia composta di atomi. Ma mentre per Democrito essa è fatta dei più sottili atomi ignei, per Epicuro essa è fatta di più sostanze, di varie specie di atomi, molto più lisci e rotondi (e fini) degli atomi ignei di Democrito (come dice Epicuro stesso, citato in uno scolio a Diog. L. X, 66 *καὶ τόδε λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός*, alludendo per fermo non solo a Eraclito, ma anche a Democrito). Essa è anzitutto, come dice l'osservazione sensibile, fiato, vale a dire un misto di vento e calore, o, più esattamente, di atomi similissimi a quelli del vento e del calore; e quando del-

l'anima si dà una definizione sommaria, non s'accenna che a questi due elementi, come fa Lucrezio, 126-128, e quale è anche nella sua parte prima e generica l'unica definizione dell'anima che abbiamo direttamente da Epicuro, nella lettera a Erodoto, D. L. X. 63 *ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον προσεμφερέστατον πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι.* Ma nell'anima epicurea entrano due altri elementi, attestatici da Lucrezio 231 sgg. e da altri (v. sotto). Questi sono: una sostanza aeriforme, *τὶ ἀερῶδες* e un'altra della più inarrivabile sottigliezza, per la quale non c'è un nome, *τὶ ἀκατονόμαστον*; vale a dire non conosciamo nessuna così sottile essenza da potersi supporre fatta di atomi tanto sottili quanto son quelli della quarta essenza dell'anima.

L'elemento aereo è inferito da ciò, che il *vapor*, per la sua rarezza, deve contenere sempre anche dell'*aër*. Qui ci fa una qualche sorpresa la distinzione dell'*aër*, come sostanza, dal *ventus*, il quale non è che aria mossa, come dice Lucrezio stesso, VI, 685, *ventus enim fit ubi est agitando percitus aër*. Però si noti: l'aria nel sistema atomistico epicureo non è un corpo, per dir così, semplice; è composta di atomi tra i più sottili e levigati, in genere, ma pur di diverse specie, e contiene p. es., atomi del tipo igneo, del tipo umido, ecc., ed anche atomi provenienti dalla esalazione e dal polverizzamento di molte cose — anzi di tutte le cose. Infatti V, 275 segg. è detto, che se l'aria non restituisse quello che riceve, *omnia iam resoluta forent et* IN AËRA VERSA, ossia " trasformate in aria „ o, più precisamente, " entrate a far parte dell'aria „. (Cfr. anche la lettera a Pitocle, D. L. X, 99, e Lucr., VI, 451-494, colla nota ivi.) Ciò posto, il tranquillo *aër* è quello in cui predominano, e son caratteristici dell'insieme, atomi costitutivi della temperatura media e calma; nell'aria che soffia, *ventus*, suol predominare un tipo di atomi un po' più grossolani e ruvidi, che sono costitutivi della temperatura fredda, cfr. VI, 321 *vis frigida venti*, la quale ib., 300 attraversando l'aria circostante *amittit corpora* GRANDIA, *atque*

alia ex ipso conradens aëre portat PARVOLA, onde il vento si riscalda fino all'incendio. Dicendo che nell'*aër* predominano " atomi costitutivi della temperatura media " intendo parlare d'una sostanza a sè, voglio dire che nella fisica epicurea, come sono sostanze il calore e il freddo, così è una sostanza il tepore; il calore è sostanza ignea, il freddo è sostanza glaciale, il tepore è sostanza aerea. [1] In conclusione, per Lucrezio (Epicuro)

[1] Il calore ed il fuoco sono in fondo una medesima cosa, una medesima sostanza; sono il risultato della combinazione di atomi di una certa forma; e se in altre combinazioni molteplici troviamo del calore, più o meno, è per la presenza della sostanza ignea, cioè d'una certa quantità di atomi di quella forma *conciliati* tra loro ed esercitanti quei reciproci moti intestini, onde risulta la sostanza fuoco. Similmente il freddo è fatto di una specie di atomi più grossolani e pungenti, di atomi che quando si condensano in gran quantità, e così che la mescolanza di atomi d'altre specie sia scarsissima, costituiscono p. es. le *gelidae pruinae* (cfr. p. es., VI, 874 sgg.); e l'esame del concetto di *aer* induce a credere che anche la temperatura media non risulti soltanto da una proporzionata mescolanza di sostanza calore e di sostanza freddo, ma sia anch'essa una combinazione fondata sopra uno speciale tipo atomico, come a dire una sostanza a sè. Si confronti II 515-521, dove il verso *omnis enim calor ac frigus mediique tepores* indica le gradazioni di temperatura dal sommo caldo al sommo freddo. Siccome lì si tratta di dimostrare che il numero delle forme atomiche non è infinito, e l'argomento è che se fossero infinite non ci sarebbero limiti nè al freddo, nè al caldo, perchè si avrebbe un'infinita varietà di forme atomiche calorifere e una infinita varietà di forme atomiche frigorifere, par necessario di intendere, che nel verso surriferito non si parli già di diversi gradi di combinazione *della forma* atomica calorifera *colla forma* atomica frigorifera, ma di una limitata varietà di forme calorifere (affini tra loro naturalmente), e d'una limitata varietà di forme atomiche frigorifere; e che per conseguenza anche i *medii tepores* accennino a una limitata varietà di forme atomiche teporifere. Sta bene che dalle forme atomiche del massimo calore si va gradatamente a quelle del massimo freddo; ma come si distingue il freddo dal caldo per le proprie forme atomiche, così si distingue il tepore per proprie forme atomiche. Se così non fosse; se s'avesse a intendere che tutte le gradazioni interposte, *omnis calor ac frigus mediique tepores*, risultano da diversa proporzione nella mescolanza dei due estremi, bastava per la dimostrazione dimostrare che i due estremi sono insuperabili; diventava perfettamente superfluo l'accennare non solo ai *medii tepores*, ma anche alle gradazioni di vero caldo e di vero freddo. La sostanza *aër* sarebbe in particolar modo costituita da forme atomiche di codesto gruppo mediano.

l'aria in genere è composta anzitutto d'un elemento suo proprio e fondamentale, che è l'*aër* propriamente detto, un *concilium* atomico primario come il fuoco o l'acqua, fatto d'una categoria di atomi *sui generis* — e carattere di questo *concilium* è il mite tepore e la tranquillità — più di una quantità di altri elementi, fra i quali volta a volta primeggiano l'elemento igneo o calore e l'elemento freddo, cfr. Lucr. VI, 367 *ignibus et ventis furibundus fluctuat aër;* e la parola *aër* in Lucrezio, talora è usata nel senso più ristretto, talora in un senso più largo, come atmosfera in genere. Pertanto, quando Lucrezio, dopo aver dati come elementi quantitativamente principali dell'anima il *ventus* e il *vapor* o *calor* (dietro la materiale osservazione che la nostra espirazione è alito freddo e alito caldo), aggiunge come terzo elemento l'*aer*, intende che oltre ad atomi caloriformi e frigoriformi (ben inteso, non caloriformi e frigoriformi gli atomi stessi, singoli, ma la loro combinazione) l'anima contiene anche atomi teporiformi. Questa spiegazione mi pare anche confermata da ciò, che i testi greci non dicono, come Lucrezio, *aria, vento,* ma con più accurata indeterminatezza: qualche cosa di tipo ventoso, di tipo aereo.

Il quarto ingrediente innominato, il più sottile e più vicino alla immaterialità, è attestato da Stobeo (v. Usener, *Epicurea* p. 218, Diels, *Doxogr.* p. 388 sg.) *Ἐπίκουρος (τὴν ψυχήν) κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου. τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν.*; da Plutarco, *adversus Coloten* 20, *ἔκ τινος θερμοῦ καὶ πνευματικοῦ καὶ ἀερώδους*... Poi *τὸ γὰρ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν ἔκ τινός φησιν ἀκατονομάστου ποιότητος ἐπιγίνεσθαι.*

Anzi Epicuro parla di questa quarta essenza, nel passo della lettera a Erodoto di cui abbiamo citato una parte, e che continua, secondo la lezione di Usener: *ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι.* Ma *ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους* è semplice congettura,

per correzioni molteplici, dell' Usener: i codici danno: *ἐστὶ δὲ τὸ μέρος*, che non vedo ragione di mutare; quindi; " C'è anche la parte dell'anima che supera di molto per tenuità queste stesse [pur tenuissime, cioè il *πνεῦμα* e il *θερμόν*; cfr. Lucrezio, 243], ed è per questo maggiormente consenziente anche col restante organismo [è più atta, più degli altri due elementi, a sentir l'impressione dei moti del restante dell'anima e anche del corpo, e parteciparne. Anche il Woltjer, *Epicuri philosophia cum fontib. comparata*, p. 61, vede qui indicata la natura senza nome; ma interpreta un po' diversamente, e fa parecchie mutazioni nel testo].

Questo è il punto di contatto più evidente e più interessante tra la psicologia di Epicuro e la psicologia di Aristotele. La quarta natura di Epicuro nasce direttamente (però, com'era inevitabile, di spirituale diventando materiale) dalla quinta natura di Aristotele, di cui ci è conservata la notizia per avventura migliore e più preziosa in Cic. *Tusc.*, I, 22 *Aristoteles... cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et meminisse, et tam multa alia, amare odisse cupere timere angi laetari haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet* VACANS NOMINE, *et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat, novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem* (cfr. anche 41 e 61 e 66 Acad. post. 26 e 39; *De fin.*, IV, 12).[1]

[1] A proposito di quel passo l'Hirzel, in una acuta ed interessantissima dissertazione, pubblicata nel Rhein. Mus. vol. 39, pagine 169-208, dimostra: 1.° Che questa quinta natura aristotelica non è già l'etere, come molto generalmente si spiega; chè l'etere è un quinto elemento materiale aggiunto da Aristotole agli altri quattro (assegnandogli però il primo posto nella enumerazione) nel secondo periodo della sua vita filosofica, cioè nel periodo di una più decisa opposizione al maestro Platone, al qual periodo appartengono lo opere aristoteliche che ci son conservate. 2.° Che Aristotele nel suo primo periodo, quando era assai più dipendente dall'insegnamento platonico, non aveva ancora introdotto nella

L'anima, dunque, composta di questi quattro elementi, a guisa di nebulosa atomica è diffusa per tutto il corpo e tutto lo penetra; più rara dell'anima di Democrito (secondo il quale alternano nella persona un atomo animale e un atomo corporeo) essa lascia posto tra i suoi interstizi a gruppetti di atomi corporei; ma dovunque l'anima penetra, essa vi è con atomi *di tutte le quattro specie*. Gli atomi animali s'agitano e vibrano, e intrecciano i loro movimenti; in che appunto consiste la vita, il sentire. Non però l'anima sola sente, ma anche il corpo: gli atomi corporei ripetendo e propagando i moti sensiferi loro impressi dagli atomi animali, anche il corpo diventa senziente. Però, se tutti gli elementi animali ed anche i corporei sono αἰσθητικά, l'αἰσθητικόν per eccellenza è sola la quarta natura, perchè sola può sentire *per sè* e non per senso comunicato: è questa che trasforma le impressioni insensifere, che riceve, in moti sensiferi, trasmettendoli quindi agli altri elementi, prima al *calor* poi al *ventus* poi all'*aër*, d'onde passano al corpo; essa è l'anima dell'anima, e sta all'anima come questa sta al corpo. Possiamo rappresentarci il processo sensitivo secondo Epicuro presso a poco così: quando un oggetto esterno, sia direttamente colla sua superficie (come nel tatto, nel gusto) sia per idoli o emanazioni (vista, odorato, udito) — od anche qualche cosa dentro di noi movendosi attraverso i *viscera* — viene a contatto con questo o quell'organo, o parte del nostro corpo (ed anche, possiamo ammettere, penetra in minima o più

---

sua dottrina l'elemento etere; professava invece la dottrina di una quinta natura, all'infuori dei quattro fondamentali principî materiali: una natura immateriale (v. Hirzel, l. c. p. 182, nota) costituente la sostanza dell'anima e dell'intelligenza; e questa era già dottrina platonica (nel Timeo), sebbene attribuita all'autorità di Aristotele (Cic. *Tusc.*, I, 61 *ab Arist. inducta primum*), perchè questi l'avrebbe particolarmente diffusa e resa famosa nei suoi scritti esoterici, segnatamente nei Dialoghi, che son perduti per noi (salvo frammenti), e che, se li avessimo, ci darebbero l'Aristotele della prima maniera. L'autore greco, che Cicerone traduce nel passo riferito, esponeva appunto questa dottrina più antica di Aristotele.

che minima parte in esso organo), imprime dei moti atomici alla materia dell'organo; moti che corrispondono esattamente, sia alla forma complessiva sia all'interna giacitura atomica e interni moti e forme atomiche dell'oggetto toccante; e se la superficie toccata non è così minima, che l'urto tocchi soltanto un gruppetto di atomi corporei compreso tra atomi animali, e non tocchi atomi animali — nel qual caso non c'è sensazione (Lucrezio, III, 377, sgg.) — escluso dunque questo caso, l'impressione colpirà, insieme a un gran numero di atomi corporei, anche un numero di atomi animali e di tutte le quattro specie, che dappertutto son frammischiati al corpo e *intercursant*. Quelli della quarta natura, toccati essi pure, iniziano allora quei moti di squisita finezza, che hanno per effetto, anzi costituiscono, il sentire (s'intende che non gli atomi stessi, come atomi, sentono, ma il loro intreccio), e urtando nel loro *intercursare* contro atomi del *calor*, a questi comunicano codesti moti sensiferi, che poi passano al *ventus*, quindi all'*aër*, quindi agli atomi, più grandetti, del corpo, che così sente esso pure. (V. Lucrezio III, 246 sgg.) Si noti come questa propagazione dei moti sensiferi per una scala ascendente di grandezze atomiche corrisponda a quella propagazione del moto dagli invisibili ai visibili, che Lucrezio illustra descrivendoci *le minuzie dei corpi* che noi vediamo *muoversi per lo raggio onde si lista talvolta l'ombra* (II, 125 sgg.). Questa propagazione di moti sensiferi, però, in quanto è viva ed effettiva sensazione, resta di regola, e salvo il caso di impressioni molto violenti, confinata alla plaga, o va poco al di là, dove è avvenuto il tocco. È la sensazione *in loco*, corrispondente esattamente alla impressione, e quindi alla forma e costituzione dell'oggetto toccante, e quindi nunzia fida e sicura di esso.

Ma una notizia, una irradiazione della sensazione locale arriva al centro dell'anima; dovrà arrivarci per corrente dei *sensiferi motus*, ma non ci arriva come effettiva sensazione colà trasportata e sentita. Gli è che l'anima, sebbene diffusa, è tutta in sè intimamente legata, e tutta l'attività sua si appunta in una parte di essa, l'*animus*,

che ha la sua sede confinata nel petto, mentre l'*anima* è diffusa per tutto il corpo. Della distinzione tra *animus* e *anima* parla Lucrezio 136-150; ma in che veramente essa consista è un punto molto oscuro e discusso; io credo che la diversità non è sostanziale, ma solamente funzionale (v. sotto). L'*animus* è *caput* di tutta l'anima, e tutta la governa, e con essa il corpo. All'*animus* confluendo da tutte parti la notizia delle sensazioni locali, e quindi delle cose, e in esso queste notizie ripetendosi, vi si accumulano a formare, colla memoria, i concetti (προλήψεις), che son la materia onde, per moti atomici specialissimi dell'*animus*, si crea il pensiero ragionante; nell'*animus* è il primo e libero inizio dei moti volitivi, essi pure provocati dalla notizia delle cose, e pei quali, appunto, l'*animus* governa tutta la nostra azione, è l'ἡγεμονικόν; ancora nell'*animus* sorgono quei moti che chiamiamo sentimenti, odio, amore, gioia, paura, ecc., che quando sono molto violenti si propagano all'infuori dell'*animus* e scuotono in parte o tutta la restante anima e il corpo.

Come si è già avvertito, in qualche punto di questa esposizione mi discosto da altri. Prevale oggi l'opinione che la quarta natura sia confinata nell'*animus*. Secondo Reisacker (*Epicuri de animorum natura*, ecc.), essa sola costituirebbe l'*animus*. Woltjer (*Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, p. 69, sg.), Tohte (*Epikur's Kriterien der Wahrheit*, p. 3 sgg.), Eichner (*Adnotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam*, Berlino 1884), Brieger (Bursian's Jahresber., 1877, p. 74, 1884, p. 195; ma vedi *Appendice*), e il Munro, però esitante, fanno l'*anima* composta dei soli tre elementi *calor*, *ventus*, *aër* e nell'*animus* mettono questi tre, più la quarta natura. Ora questo a me non pare. Non credo che Lucrezio confinasse la quarta natura nell'*animus*, anzitutto perchè non lo dice; non lo dice in certi punti dove ci sarebbe, non dico l'occasione e la tentazione, ma la necessità di dirlo. In 136-160, dove si tratta appunto dei rapporti tra *animus* e *anima*, è anzi accentuato che *unam naturam conficiunt*. Con 231 sgg. viene la enu-

merazione dei quattro componenti, e il paragrafo comincia *nec tamen haec simplex natura putanda*, dove *haec* si riferisce a *mentis natura animaeque* 228: ora sarebbe scorretto, che, quando viene a dire del quarto componente, (241) non avvertisse che il soggetto di cui si parla non è più il medesimo di prima *(mens et anima)*, ma solo una parte di esso *(mens)*. Ancora: 258 sgg. si viene proprio a dire come questi quattro elementi (*ea* 255 non si può intendere che di tutti e quattro) sono *mixta inter se*, e di tutti e quattro si dice non solo che *intercursant motibus inter se*, ma anche *nil secernier unum posse nec* SPATIO *fieri divisam potestatem*. E come prima Lucrezio aveva detto che *animus* e *anima unam naturam conficiunt*, così 269-272 dice che i quattro componenti *creant unam naturam*. Nè trovo in 273-281 un indizio di quella attribuzione speciale della quarta essenza all'*animus*; ci trovo piuttosto una conferma del contrario: se nella enumerazione qui Lucrezio tiene per un momento staccata la quarta essenza, per dire che essa sta all'*anima* come l'anima sta al corpo, vuol dire che come l'anima intera si diffonde per tutto il corpo, si annida in ogni angoluccio di esso, così la quarta essenza è diffusa e si annida dovunque si trovino le altre tre sostanze. " Come per *tutto* il nostro corpo „ dice 276 sgg. " si nasconde mescolata la *animi vis animaeque potestas*, perchè consta di estremamente minuti atomi, così si nasconde per entro l'anima (dunque per tutta l'anima) la quarta essenza, ed è come l'anima *animae* TOTIUS „, dove il *totius* risponde al *corpore toto* 276; anzi il *corpore toto* del v. seg. 281 non può intendersi che nel senso che ha in 276 (non già, per avventura, come in *dominari in corpore toto* di 136). Si dirà forse che 267 Lucrezio chiama il complesso per tutto diffuso *animi vis animaeque potestas*, sebbene prima abbia pur detto chiaramente che la sede *animi* è nel petto; onde sia da star guardinghi per la imprecisione del linguaggio lucreziano in questa trattazione; ma la cosa si spiega: Lucrezio non parla qui di funzioni, ma della cosa in sè; ora appunto come cosa in sè non c'è differenza tra *animus* e *anima*, e

Lucrezio per meglio indicare questo unico tutto, per tutto diffuso, ha preferito dire *animus et anima* anzichè il semplice *anima*, che ha anche un senso ristretto. E i versi 282 sgg. che altro dicono se non: " Come la quarta natura è dappertutto inseparabilmente frammista alle altre tre, così queste tre sono frammiste a tutto il corpo; e la mescolanza è di tal modo, che anche tra queste tre c'è una gradazione di appiattamento (284) corrispondente alla gradazione di piccolezza dei loro atomi. „ Di qui anzi si vede che 273 *nam penitus prorsum latet haec natura subestque, nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro* non vuol già dire, col Woltjer, che la *nominis expers vis* risiede nel punto più centrale dell'*animus*, ma che è la più interna rispetto, direi quasi, alla sua trovabilità, a cagione della minutezza sua; e a torto il Woltjer legge cogli itali (e con Christ e Brieger [1]) *intra* in luogo di *infra* dei leidensi; *infra* ha qui un senso molto vicino a quello che ha in *infra sensus; est infra* è un altro *latet, subest.*

Si badi anche al come Lucrezio osservi nel linguaggio la distinzione tra *animus* e *anima*. Sebbene soltanto 421 sg. egli dichiari che userà di lì in avanti indifferentemente *animus* e *anima* come sinonimi, intendendo sempre il complesso (e anche questo in fondo non si giustifica, se non data la identità sostanziale) nel fatto però già in questa prima parte del libro egli usa promiscuamente *animus* e *anima* o i due insieme, eccetto là dove proprio si tratta della distinzione stessa. Tien quindi distinti i due termini in 94-129, ciò richiedendo la natura delle due prove; così pure in 136-160 che riguarda appunto la distinzione; scompare la distinzione in 161-176 dove si dimostra la materialità dell'anima; ricompare nella prima parte di 177-230, perchè anche lì, l'argo-

---

[1] Il Brieger però, pur dubitando e non accettando il confronto con *infra sensus*, IV, 110, tiene *infra* nella sua edizione. — Il Brieger, del resto, nello scritto che esaminiamo nell'Appendice, sostiene il confinamento della 4.ª natura nel petto, anzi la sua identità coll'*animus*, come dottrina di Epicuro, ma concede che Lucrezio, almeno in 258 sgg. l'abbia intesa come l'intendo io.

mento fondandosi sulle più elevate attività dell'anima, è naturale che dica solo *animus*; ma scompare di nuovo quando poi viene a discorrere dei componenti, 231-257, e dei rapporti ed effetti di questi e dei rapporti col corpo, 258-416. In 136-160, dove la distinzione è indispensabile, quello che però a Lucrezio preme di dimostrare è la intima unione di *animus* e *anima*, anzi, io dico, la loro sostanziale identità. E questa premessa gli dava appunto il diritto di non distinguere più in seguito, senza meritare per ciò il rimprovero fattogli di confondere le due cose. In realtà appare che, se la filosofia epicurea ha accettato dal linguaggio comune e dal comun modo di vedere, e anche dalla tradizione filosofica, la distinzione tra *animus* e *anima*, tra il *λογικόν* e l'*ἄλογον*, tra l'anima in quanto è senziente e l'anima in quanto è principio di affetti e pensiero, la sua tendenza è piuttosto di diminuire codesta differenza, di ridurla a una semplice diversità di funzioni, ricomponendo l'anima in una sola entità. Infatti è fuor di discussione che la quarta natura non è meno indispensabile per la sensazione che pel pensiero.

La questione della generalità o meno della quarta natura è importante per sè, ed anche perchè è intimamente connessa con un altro punto importante della psicologia epicurea: come avviene il fatto della sensazione. Relegando la quarta essenza all'*animus*, il Tohte (l. c. p. 5) — e il Brieger consente — ha dovuto dare del processo della sensazione una spiegazione più complicata di quella che si è data qui. L'*εἴδωλον* tocca l'organo alla superficie; la scossa che ne ricevono gli atomi corporei si comunica, senza esser sentita però, ai frammisti *concilia* animali (*calor*, *ventus*, *aër*); da questi si propaga fino alla regione dell'*animus*, nel petto; là ne è scossa la quarta essenza, e là primamente cominciano i moti sensiferi, ossia là primamente la impressione diventa sensazione; i quali moti sensiferi della quarta essenza son comunicati allora agli altri elementi dell'anima, e da questi ai corporei, fino alla superficie dove è avvenuta la impressione dall'esterno, e così anche *anima* e *corpus* sentono. Di questo viaggio d'andata e ritorno io non

vedo alcun fondamento; e i passi dove il Tohte trova qualche conferma non ne dicono nulla. Lucrezio, III, 159 sg. parla dell'*animus*, non della quarta natura: e che ciò che è detto dell'uno valga per l'altra è appunto la cosa da provare; 270 sgg. dicono solo che la sensazione si inizia nella quarta essenza e di là si propaga alle altre tre; nè di più dice 245, *sensiferos motus quae didit prima per artus*, che a prima vista desta bensì l'idea d'una distribuzione centrifuga, ma che (tanto più letto nel complesso; cfr. 547 sgg.) non dice altro se non che, per entro il corpo, la quarta natura è la prima a sentire e a distribuir senso. Men che meno poi capisco come il Tohte trovi detto in Epicuro, lettera ad Erodoto, X, 64 che: " die von den Organen nach innen gehende Bewegung ist noch keine bewusste *αἴσθησις*... erst im *ἡγεμονικόν* vird sie eigentlich *αἴσθησις*, und indem der animus nun zurückwirkt auf anima und Körper werden auch diese in Mitleidenschaft gezogen „.[1] Ma poi, se il processo fosse quale lo descrive il Tohte, perchè non potrebbe esser sentita (contro ciò che dice Lucr. 377-380) anche una impressione che toccasse solo un gruppetto di atomi corporei? questi la potrebbero propagare ai prossimi atomi aerei calorici ventosi, i quali la telegraferebbero al centro, perchè ivi fosse trasformata in sensazione, e come tale ritelegrafata alla stazione di partenza. Evidentemente se quella così limitata impressione non è sentita, è perchè non tocca nulla che sia in grado di sentirla. Abbiamo

---

[1] Il passo di Ep. è in immediata continuazione col citato a p. 184, cioè fine di § 63 e § 64. " Ed è pure da tener per fermo che l'anima ha la massima parte nel produrre il senso. (64) Ma non sarebbe capace di senso se non fosse racchiusa dal restante organismo, il corpo. Il corpo poi, fornendo ad essa questa necessaria condizione, è dall'anima fatto partecipe esso pure di un tal carattere (il sentire), non però di tutte le facoltà (o caratteri) che quella possiede; per il che, quando l'anima lo abbandona, esso non ha più senso; perocchè non esso in sè stesso possiede questa facoltà, ma un altro (l'anima) congiungendosi con esso glie la fornisce, un altro che in forza della attuantesi sua propria potenza producendo mediante i moti acconci il *σύμπτωμα* del senso in sè stesso, per la immediata prossimità e *συμπάθεια*, lo comunica, come s'è detto, anche ad esso corpo. „

visto Epicuro stesso (X, 63, v. pag. 184) affermare che l'anima è diffusa per tutto il corpo; e ciò egli afferma sul fondamento del nostro senso stesso, che ci dice che noi sentiamo per tutto il corpo; ma dato il processo descritto dal Tohte. questa attestazione del senso non avrebbe più valore; giacchè l'anima potrebbe anche esser tutta raccolta al centro, e i moti ciechi degli atomi corporei trasmettervi da soli le impressioni, che sarebbero di là restituite come sensazioni per tutto il corpo; chè nessuna sostanziale differenza c'è tra la funzione degli atomi corporei e quella delle tre inferiori sostanze dell'anima nella elaborazione della sensazione: tutti non sentono prima che entri in campo la *vis nominis expers*, tutti sentono poi. Evidentemente la testimonianza del nostro senso non ha senso, se non attesta la diffusione per tutto il corpo di un senziente alla maniera della quarta essenza.

Più sopra ho affermato che, secondo Epicuro, le sensazioni (di piacere o dolore fisico, di colore, di suono, ecc.) sono locali, ossia avvengono precisamente la dove ci par di sentirle. Ciò è attestato anche da Plut., *plac. phil.* IV, 23 *Οἱ Στωικοὶ τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ. Ἐπίκουρος καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἀπαθές.* Il Tohte e altri trovano naturalmente errata questa affermazione; io ci vedo una conferma della spiegazione data sopra. Se mi brucia un dito, l'*animus* sa che il dito brucia, ma la sensazione di bruciore, per Epicuro, non è che nel dito. Questo risulta anche dall'argomento col quale Lucrezio 360 e sgg. vuol provare che l'occhio stesso vede, e non è un semplice strumento ottico dell'*animus*; anche qui si fa appello al senso stesso che noi abbiamo della cosa; ora questo medesimo *sensus* ci dice alla stessa maniera che il dolore, il bruciore è nel mio dito, non è nel mio petto. Certo la proposizione *τὸ ἡγεμονικὸν ἀπαθές* presa in senso assoluto (e intendendo *ἡγεμ.* = *animus*, ciò che in tutto non è) è falsa; basta ricordare 136 sgg. Ma io credo che si possa intendere qui *πάθη* nel senso ristretto di piacere o dolor fisico; e me ne persuade il confronto che si fa colla teoria de-

gli stoici, i quali se mettevano τὰ πάθη nei πεπονθότε τόποι, non intendevano certo per πάθη l'ira, la paura la gioia e simili.

Parrebbe confortare la limitazione della quarta natura all'*animus* il passo succitato (p. 186) di Plutarco, *adv. Col.* dove la essenza innominata è detta " ciò con cui giudichiamo, ricordiamo, amiamo, odiamo, e insomma il φρόνιμον e λογιστικόν ", tutte funzioni di esclusiva competenza dell'*animus*, e relegate nel petto (Lucr., 136 sgg). Ma dal contesto del brano si vede che Plutarco intende parlare della vita psichica, cosciente, in genere; omette, ma non esclude, la sensazione, che, come d'ordine meno elevato, meno gli importa. Chè se vogliamo prendere alla lettera la sua testimonianza, allora non fa punto autorità, essendo manifestamente errata: chè è risaputo che anche la sensazione (dolore o piacere fisico, odore, sapore, ecc.) non avviene senz'opera della essenza innominata.

Una obiezione si può fare, alla quale accenna anche il Woltjer. Lucrezio dice, 252 sgg.:

> nec temere huc (*cioè fino alla natura innominata*) dolor
> [usque potest penetrare neque acre
> permanare malum, quin omnia perturbentur
> usque adeo ut vitae desit locus atque animai
> diffugiant partes per caulas corporis omnis.

Quanto a *usque penetrare* va inteso in analogia con quello che s'è detto dell'essere la quarta essenza *infra* le altre essenze; è un arrivar fino addentro a ciò che v'ha di più minuto. Ma a parte questo, si dirà: se ogni lesione *(dolor)* della quarta essenza è mortale, e se la quarta essenza è per tutto il corpo, ogni lesione considerevole del corpo sarà anche una lesione *(dolor)* di essa, e quindi ogni lesione non minima del corpo dovrebbe esser mortale; mentre pur si sa che si può anche amputare un membro, amputando insieme, secondo Epicuro anche un buon pezzo di anima, senza che segua la morte. Rispondo, che non è da intendere qui che proprio ogni lesione, ogni parziale e localizzato disturbo, anche par

iminuzione della quarta essenza, sia letale; Lucre-
ende un *acre malum*, che penetrando produca una
nizzazione dell'intima compagine di quella quarta
; una *perturbatio* che rompa l'organica unità dei
oti vitali. Infatti Lucrezio si riferisce, come pro-
due versi seguenti:

> sed plerumque fit in summo quasi corpore finis
> motibus: hanc ob rem vitam retinere valemus,

pericoli che ha spiegati II, 944 sgg. (in parti-
954 sgg.): una forte commozione dell'organismo
a i moti vitali e apre le vie d'uscita agli elementi
talora però questi movimenti di fuga e di disgre-
degli elementi vitali fanno sosta all'uscita, anzi-
decursum prope iam siet ire et abire; gli ele-
vitali ripigliano il loro regolare andamento, e la
alva. Ciò che qui (III, 252 sgg.) è detto della quarta
, è detto dell'anima in genere nel citato passo del
I, dove certo nessuno pensa di confinare i *vitales*
nimae cum corpore alla sola regione dell'*animus.*
questi versi sono anzi una conferma della diffu-
el vero principio senziente per tutta l'anima. Vedi
l brano di Epicuro, che abbiamo tradotto a p. 194,
ell'anima diffusa si parla come del principio sen-
si dice ciò che si direbbe della quarta essenza.

APPENDICE.

stessi giorni in cui io pubblicavo il precedente
nei Rendiconti dell'Istituto Lombardo, il Brieger
ava, a Halle, la sua dissertazione *Epikur's Lehre*
Seele, la quale, naturalmente, ha per argomento
a parte le medesime questioni trattate da me;
almente quella, che è principale anche nel mio
intorno alla quarta essenza innominata. L'impor-

tanza dello scritto e dello scrittore mi fanno un dovere di riprendere la questione in esame; e, malgrado il pericolo di qualche ripetizione, credo che giovi meglio alla chiarezza riprendere da capo la discussione in questa Appendice, anzichè inserire delle aggiunte quà e là nella trattazione precedente.

Il Brieger, al pari di me, abbandona l'opinione media, e prevalente, che l'*anima* consti dei tre elementi *calor, ventus, aër*, e l'*animus* di questi tre più la quarta natura senza nome; ma, al contrario di me, rimette in onore e giudica certissima l'antica opinione del Reisacker, che l' *animus* sia composto della sola quarta essenza, e quindi identico con essa, e l'*anima* consti delle altre tre. Nel rispetto topografico, però, questa opinione del Brieger non si distingue dalla sua precedente, perchè l'*anima*, diffusa per tutto il corpo, c'è anche nella sede speciale dell'*animus*, ossia nel petto; ivi, dice il Brieger, l'*animus*, ossia gli atomi della quarta essenza, si muovono de' loro propri moti in frammezzo a quegli atomi più grossolani dei tre elementi dell'*anima*, che si trovan nel petto, e ai quali comunicano, e per essi a tutta quanta l'*anima* e in fine al corpo, i moti sensiferi.

Ma vediamo le prove. C'è anzitutto il passo di Plutarco (adv. Colot., 20) già citato sopra (p. 186): " Epicuro dice che ciò con cui l'anima giudica e ricorda e odia, e in genere il *φρόνιμον* e il *λογιστικόν* è formato d'una certa *ἀκατονόμαστος ποιότης*. „ Aggiunge il Brieger, che con questa testimonianza s'accordano Plut. *plac.* IV, 3 (Diels. *Doxogr.* 388 sg.) e Stob., *ecl.* 1,49 (ibid.) Ora qui osservo subito, che queste due ultime testimonianze dicono che Epicuro faceva l'anima una mescolanza (*κρᾶμα*) di quattro (sostanze), cioè : *ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου*, e che questa quarta innominata è l'*αἰσθητικόν*, è quella che dentro di noi *ἐμποιεῖ τὴν αἴσθησιν*; e Stobeo aggiunge: *ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν* (= Lucrezio III, 238 *nec tamen haec (tria) sat sunt ad sensum cuncta creandum.*) Dicono dunque ciò che è fuori di discussione, ciò che della quarta essenza

dice e spiega anche Lucrezio — e precisamente là dove, anche, ci descrive questa quarta essenza come per tutto mescolata nell'*anima*, e quindi implicitamente esclude la identità di quarta essenza ed *animus*. Queste due ultime testimonianze, dunque, non hanno alcun valore per stabilire la eguaglianza *animus* = quarta essenza. Pare invece che abbia valore la testimonianza di Plutarco citata in primo luogo (adv. Colot.), poichè in essa si dà per funzione della quarta essenza ciò che appunto, anche secondo Lucrezio (136 sgg.), è funzione propria ed esclusiva dell'*animus* o *mens* o *consilium*, cioè i sentimenti e le operazioni mentali [con che non è escluso che l'*animus* abbia una necessaria partecipazione anche alle altre forme inferiori del *sensus*; ma di ciò più tardi]. Ma ho detto *pare*; giacchè se c'è cosa, come or ora ho detto, fuori di discussione (anche per il Brieger), è che la quarta essenza è l'unico vero αἰσθητικόν, e che da essa s'inizia ogni forma di senso, dolore e piacere, le sensazioni tutte, i sentimenti e atti mentali; sicchè non si scappa dal dilemma: o Plutarco definendo l'attività della quarta essenza ha taciuto delle sensazioni e dei πάθη, semplicemente per brevità e per accennar solo alla parte più importante, e allora quella sua testimonianza non si diversifica dalle altre e non vale più delle altre a stabilire l'identità di *animus* e quarta essenza; o ha realmente inteso di tenere esclusa dalle funzioni proprie della quarta essenza le forme inferiori del senso, e allora è manifestamente in errore, e la sua testimonianza non fa più autorità.

Veniamo a Lucrezio. Dice il Brieger, che Lucrezio — il quale in 257-281 s'affanna a descriverci come i *quattro* componenti dell'anima *vigeant inter sese immixta*, e per modo che *nil secernier unum possit nec* spatio *fieri divisa potestas* — non ha autorità contro le attestazioni or viste di Plutarco e Stobeo, perchè egli si contraddice; si contraddice, cioè, in quanto egli, mentre distingue dall'*animus* la quarta essenza (poichè la diffonde per tutto il corpo), attribuisce però le identiche funzioni all'uno e all'altra; chè in 136-160 c'è almeno

un caso in cui l'eccitazione sensitiva parte dall'interno *animus* verso la periferia, mentre in 245-257 è dalla quarta essenza che s'inizia il *sensifer motus;* e in 396-416 è descritto come l'*animus* sia più essenziale per la vita che non l'*anima*, mentre in 252-257 è detto che un male che arrivi fino alla quarta essenza distrugge la vita; e così la signoria dell'*animus* come quella della quarta natura su tutto il corpo è espressa colle medesime parole *dominari in corpore toto*, 138; 281. È inconcepibile, dice il Brieger, come Lucrezio non veda subito, ciò che subito vede un attento lettore, che *animus* e quarta natura sono la stessa cosa, e venga invece a foggiare di sua testa (queste parole il Brieger non le dice, ma sono implicite) quel *latere* della quarta natura per tutta l'*anima* e per tutto il corpo.[1]

La quale ultima supposizione pare a me estremamente improbabile. Si noti il grande impegno e studio che Lucrezio mette nello spiegare questo punto, della diffusione della quarta natura per tutta l'*anima*, che dice particolarmente difficile (259 sgg.); si noti la sua ripetuta espressione, che la quarta natura sta coll'*anima* tutta nello

---

[1] Forse sospetta il Brieger che Lucrezio possa essere stato sviato da ciò, che egli (secondo il Brg.) deve aver usato di due diversi fonti in questa prima parte del III libro. Il doppio fonte risulterebbe dal fatto che Lucrezio dapprima (121-129) non parla che di due fra i tre elementi più grossolani, cioè *ventus* e *calor*, mentre poi (231 sgg.) li enumera tutti e tre. La prova non par sufficiente. In 121-129 Lucrezio non ha che da provare che l'anima è anch'essa una parte materiale di noi; epperò non aveva che da ricordare l'anima all'ingrosso come appare ai nostri sensi, fiato e calore. Vedete, dice Lucrezio; un po' di fiato e calore che ci abbandoni, e la vita, quindi l'anima, non c'è più; l'anima dunque è quel po' di fiato e calore. Come era fuor di posto il parlar qui della quarta natura, perchè invisibile, così era superfluo, anzi recava disturbo, il distinguere sottilmente tra *ventus* e *aër* (e Lucr. usa, anzi, qui come sinonime le due parole, 122; 126); tanto più che, come vediamo nello stesso Epicuro, la distinzione sottile era abitualmente trascurata quando si dava dell'anima una definizione o descrizione sommaria. Ed era trascurata appunto perchè non chiara al senso; tanto che Lucrezio, là dove la fa, dopo essersi appellato all'esperienza sensibile per l'*aura* (o *ventus*) e il *calor*, sente il bisogno di giustificare a parte l'*aër* con una ragione: *nec calor est quisquam cui non sit mixtus et aër.*

stesso rapporto che l'*anima* col corpo, 275; 280 — una espressione che Lucrezio per fermo traduce dal suo fonte; si noti l'intima connessione del brano 258 sgg. col brano precedente 231-257, dove abbiamo pur trovato un indizio della fedeltà di Lucrezio al suo fonte nella espressione che le tre nature più grossolane *non sat sunt ad sensum creandum*, poichè è la stessa espressione che abbiamo incontrata in Stobeo, ed era quindi tradizionale della scuola; si noti la grande improbabilità che un punto così fondamentale, e insieme così chiaro e preciso, come sarebbe l'identità di *animus* e quarta natura, non solo sfuggisse completamente a Lucrezio, ma non lasciasse nessuna traccia e in Epicuro stesso, nei parecchi paragrafi dove discorre dell'anima, e in altri (salvo in apparenza nel passo di Plutarco, *adv. Colot.*); si noti che se Lucrezio fa dapprima la partizione dell'anima in *animus* e *anima*, e poi quella delle quattro nature componenti, come due partizioni l'una indipendente dall'altra, trova in certo modo un analogo nello scoliaste di Epicuro, che alla fine del § 66 nota: " Epicuro in altri scritti dice anche che essa (anima) è fatta di atomi levigatissimi e rotondissimi, di gran lunga differenti da quelli del fuoco; *καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς, ὅ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι, τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς*... " (= Lucrezio, 179 sgg., 136 sgg.). Veniva qui tanto naturale il dire: " e il *μέρος* che supera di gran lunga gli altri *τῇ λεπτομερείᾳ* dice in altri libri che è il *λογιστικόν*, e le altre tre parti l'*ἄλογον* ", che il non averlo fatto non può non indurre più che il sospetto che anche per lo scoliaste le due partizioni non si coprono. [1]

Ma se noi pertanto lasciamo da banda ogni idea di errore o contraddizione in Lucrezio, e teniamo conto di tutto quello che dice, resta però intera la difficoltà in sè stessa, che si predichi della quarta natura quello che si predica dell'*animus*. Che pei due si usi la medesima

---

[1] E la cosa sarebbe tanto più notevole se davvero, come vuole il Brieger (v. sotto), Epicuro, §§ 65, 66, parlasse non già dell'anima in genere, ma appunto della quarta natura.

espressione *dominari in corpore toto* — anche ammesso che Lucrezio traduca una medesima espressione greca — non ha grande importanza, poichè l'espressione è egualmente appropriata per esprimere un dominio con effettiva occupazione, e un dominio esercitato da un punto centrale. E l'uso di *dominari* nel senso di " invadere, occupare, diffondersi „ è anche più frequente, in Lucrezio, che nell'altro di " signoreggiare, reggere „. Nel libro VI al v. 224 i *fulmina*, attraversando ogni ostacolo, *dominantur in aedibus ipsis* (cfr. anche 89); e poco sotto (238) ancora il fulmine assai più rapidamente si diffonde (*dominantior est*) pel vino, che il calore solare. In II 958 *leti dominantem in corpore motum* (come nell'es. precedente) l'idea del soggiogare c'è bensì, ma come inerente al diffondersi; precisamente come nel nostro " invadere „. Ed è poi indubbio il senso di diffusione, detto proprio dell'anima nel nostro corpo, in III 705 sgg.

dum quasi per caulas omnis diduntur in artus
particulae, quibus haec animi natura *(cioè tutta l'anima)* creantur
quae nunc in nostro dominantur corpore...

Nè il caso speciale della commozione per affetti che si propaga dal petto verso la periferia, 136-160, dà alcun diritto a conchiudere che quindi ogni *sensifer motus* debba partir di là, giacchè in quel caso si tratta di moti che sono speciale ed esclusiva funzione dell'*animus*, e non possono quindi che aver inizio nell'*animus;* e se, per la grande violenza, hanno un'irradiazione meccanica, questa non può naturalmente essere che centrifuga. Come si può inferire da ciò, per analogia, che se mi brucia un dito, il senso del bruciore debba iniziarsi e partire dal petto, e di là arrivare al dito? Potrebbe qualcuno citar qui Lucrezio 143 sg.

cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur;

ma, se si bada alla connessione di pensieri in cui questi versi si trovano, si vede che il poeta pensa a commozioni affettive, ed anche volitive, non a sensazioni perife-

riche, od anche interne ma non centrali. Quando Lucrezio, poi, parla della propagazione dei *sensiferi motus* dalla quarta natura (e ne parla non già nel paragrafo dove è descritta la diffusione di essa quarta natura per tutto il corpo, ossia nel paragrafo che il Brieger accusa di errore, ma nel paragrafo precedente, subito dopo la enumerazione dei quattro componenti dell'anima), la propagazione non è già dal centro alla periferia, ma dal più sottile al via via meno sottile: dalla quarta natura al *calor*, e al *ventus*, e quindi all'*aër*, quindi al liquido *sanguis*, quindi ai molli *viscera*, quindi alle ossa — e alle midolla da ultimo, perchè queste son dentro le ossa; è una successione che, non solo non implica, ma esclude una irradiazione dal centro alla periferia. S' ha a sospettare anche qui arbitrio lucreziano?

Ed anche che sia fatale per la vita un *malum* del pari quando incolga l'*animus* (396-416), e quando incolga la quarta natura (252-257), non è cosa per sè stessa di molto peso; ha importanza in quanto implica che non c'è vita senza *sensus;* ed implica quindi il punto, che ora toccheremo, che l' esistenza d' un *sensus* è fatta dipendere e dall'*animus* e dalla quarta natura.

Giacchè, malgrado tutte queste risposte al Brieger, la difficoltà resta, e sta appunto in ciò, che per ripetute e insospettabili dichiarazioni di Lucrezio, non solo gli atti mentali, ma anche ogni dolore o piacere fisico, ogni sensazione locale (vista, udito, ecc.,) che s' inizia pei sensiferi moti della quarta natura, non può essere senza compartecipazione dell'*animus*. Basti citare 549 sg.:

> et veluti manus atque oculus naresve seorsum
> secreta ab nobis nequeunt sentire neque esse

e II 911:

> namque animum sensus membrorum respicit omnis,

dove *animum* è mia incerta proposta per mss. *alios*, ma non incerto è il senso della proposizione. Qui, dunque, sta la difficoltà; ma va risolta altrimenti che colla identificazione di *animus* e quarta natura, perchè contro

questa identificazione stanno parecchie difficoltà insormontabili, alle quali ho accennato già prima, e che qui giova riassumere:

1. Se la quarta natura è confinata nel petto, e per conseguenza i moti che, per le impressioni esterne, dalla periferia vanno ad essa, non sono ancora moti sensiferi, non ha più alcun senso l'argomento col quale Lucrezio ed Epicuro voglion provare la diffusione dell'anima per tutto il corpo, cioè il fatto che noi sentiamo per tutto il corpo. Potrebbe benissimo l'anima esser tutta nel petto, e lì la quarta natura, quando riceve de' moti insensiferi, trasformarli in sensiferi e come tali trasmetterli prima agli altri elementi animali, pure ivi raccolti, e per essi al corpo circostante, fino ai punti che hanno ricevuta l'impressione. L'argomento di Epicuro non ha senso, se non in quanto attesti l'esistenza per tutto il corpo di un vero senziente, non di un senziente per comunicazione; chè tale è anche il corpo, come il *calor*, il *ventus* e l'*aër*.

2. E ammessa pure l'esistenza di questi tre per tutto il corpo, che ragione c'è di chiamarli parti dell'anima, anzichè del corpo, se non hanno nulla di sostanzialmente comune coll'*animus* (posto questo identico alla quarta natura), e non hanno, pel senso, diverso ufficio da quello del corpo?

3. E per questa stessa egual condizione cogli elementi corporei nella trasmissione di moti insensiferi e partecipazione di moti sensiferi, non ha più senso l'argomento contro Democrito (370 sgg.), inteso a provare che gli atomi animali non si alternano già coi corporei, ma sono di questi molto più rari. L'argomento non ha vero valore che data la presenza per tutto il corpo di atomi della quarta natura.

4. È dottrina di Epicuro, per attendibile notizia di Plutarco (l. c., p. 195), che le sensazioni locali avvengono veramente là dove a noi pare di sentirle; se mi brucia un dito, il bruciore ha luogo proprio nel dito, e non già nell'*animus*, che è ἀπαθής. Ora, come è ciò possibile, se il senso del bruciore è prima creato nell'*animus* e dall'*animus*, e da questo semplicemente telegrafato al dito?

5. Se l'*animus* e l'*anima* son due cose così diverse e distinte come p. es. sangue e ossa, riesce inconcepibile, non solo che una tale distinzione non trapeli mai, e la insistenza con cui, anzi, Lucrezio rileva la intrinseca unità del loro complesso (l. c., p. 190 sg.), ma anche e come Lucrezio, anche nella lunga serie delle prove della mortalità dell'anima, rarissime volte parli dell'*animus* solo (dell'*anima* sola, soltanto al principio dove espressamente la distingue), ma quasi sempre del complesso, quale vera unica cosa; e come Epicuro, nei parecchi paragrafi dedicati a questo argomento, trascurando la distinzione tra il *λογικόν* e l'*ἄλογον*, parli esclusivamente della intera *ψυχή*.[1]

E possiamo aggiungere:

6. Se l'*animus* non è che la quarta essenza, diventa strano come il suo atteggiarsi a diverse passioni e temperamenti, che sono esclusiva funzione di esso *animus*, dipenda dall'*eminere* in esso dell'uno o dell'altro dei tre elementi che ad esso sono estranei. Vedi Lucrezio, III, 288 sgg., e Stob., l. c., che ci dà una variazione o, meglio, un complemento interessante del motivo lucreziano: *ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τόν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος... ἐμποιεῖν.*

7. Il nascer di vermi (cioè di viventi e senzienti e quindi con quarta natura) dentro e su pei cadaveri spiega Lucrezio (e quindi Epicuro) da rimasugli d'anima rimasti qua e là dentro il cadavere stesso, III, 711 sgg.; dunque son rimasti qua e là rimasugli anche della quarta natura — la quale dunque era diffusa prima per tutto il corpo, non confinata nel petto, quindi non identica coll'*animus*.

8. Nelle parti d'un serpente tagliato a pezzi, III, 655 sgg., nelle membra recise, 651, s'agita per alcun tempo ancora la vita, quindi de' moti sensiferi, malgrado la rottura d'ogni comunicazione coll'*animus*; anzi de' moti sensiferi dolorosi prodotti dal distacco stesso. Come vi nascono, se non ci son *semina* della quarta natura?

---

[1] Il Brieger è di diverso parere circa al § 65; ma vedi più avanti, p. 208 sgg.

9. In 246 sgg. dice Lucrezio (e non è certo sua invenzione), che la quarta natura *cietur* per la prima, *inde calor motus et venti caeca potestas accipit, inde aër*. Ma se la quarta natura è confinata nel petto, non è egli presumibile ch'essa, per farmi sentire p. es. un dolore al piede, ecciti dapprima ciò che di *calor ventus aër* ha lì vicino nel petto, e poi per tutti e tre insieme avvenga la propagazione fino ai piedi? Cfr. il già osservato a pag. 203.

La quarta natura, dunque, è per tutto il corpo frammista agli altri elementi dell'anima, e la quarta natura è una cosa, l'*animus* è un'altra. Circa la difficoltà, come mai il *sensus* ora è detto metter capo alla quarta natura, ora all'*animus*, se non sono la stessa cosa; e circa l'altra questione, connessa, in che dunque si distingue l'*animus* dalla restante *anima*, se identica è la loro composizione sostanziale; mi pare che si possa spiegare così: l'anima essenzialmente una — come dice Lucrezio e lascia intendere Epicuro — cioè sostanzialmente tutta eguale a sè stessa, per tutto risultante dall'intreccio dei quattro suoi componenti, è diffusa, a modo di nebulosa, per tutto il corpo; ma questa nebulosa ha un nucleo centrale nel petto, formato da un particolar condensamento delle sostanze componenti. Questo maggiore condensamento rende ivi possibile una maggiore varietà e complessità di moti atomici (e quindi una maggior varietà e complessità di moti sensiferi e di forme dei *sensus*) sia della quarta natura in sè stessa, sia in rapporto coi tre elementi più grossolani; tali forme sono gli affetti (odio, paura, ira, amore, ecc.), e l'attività del pensiero e del ragionamento. Così è che *mens et consilium non queunt in pedibus esse;* così ho detto sopra che la differenza dell'*animus* dalla restante *anima* non è sostanziale, ma puramente funzionale. Ma un'altra funzione capitale è propria del nucleo della nebulosa — di questo nucleo che è l'unità dell'anima, che è anzi la vera anima, di cui il resto non è che una espansione, una diffusa emanazione, essenzialmente collegata col nucleo, sì che se questo se ne va, anch'essa se ne va insieme (Lucr., III,

389 sgg.); e se una parte di essa (emanazione) è divelta dal nucleo, diventa incapace, se non immediatamente, in brevissimo tempo, di funzionare con suoi moti sensiferi — un'altra funzione è propria del nucleo, o, per dir meglio, è implicita e si confonde colla funzione del pensiero *(mens consiliumque)*, cioè la coscienza, l'io, l'unità e centralità della coscienza personale. Ed ecco come ogni *sensus*, centrale o periferico, che, come fatto fisico, è azione della quarta natura — azione *in loco* della quarta natura *in loco* — come fatto più propriamente psichico, come fatto di coscienza, è necessariamente collegato coll' *animus*. Infatti per me una sensazione è come non fosse, se il mio *io* non ne ha la coscienza — come ripetutamente dice Lucrezio stesso, p. es., IV 808 sgg. *in rebus quoque apertis noscere possis si non advertas animum proinde esse quasi... semotum fuerit*, e III, 640 sgg., dove nel calor della mischia l' *animus* tutto preso dallo *studium pugnae* non sente il dolore di qualche arto reciso. Nè già s' ha a intendere che in questi casi non avvengano i *sensiferi motus* nei luoghi colpiti; giacchè se l'arto reciso trema per alcun poco in terra (642), e le dita del piede tagliato si contorcono (651), e il capo spiccato dal busto *servat humi vultum vitalem*, ciò non può essere che pei continuantisi *sensiferi motus*. Ma, appunto, bisogna distinguere i *sensiferi motus*, che possono essere anche inconsci, dalla sensazione consapevole. Dunque, se io accosto il dito alla fiamma, immediatamente i *semina* della quarta natura che sono là vi suscitano la sensazione di bruciore, che ivi resta; ma immediatamente, per l' intima unione di quella parte di anima col nucleo centrale, questo, non già prova anch'esso la sensazione di bruciore, ma ha la coscienza del bruciore che è nel dito.

Non è il caso di sottilizzare, e di chiedere a Epicuro come altrimenti possa l' *animus* aver questa coscienza, che per propagazione ad esso stesso di quei medesimi moti sensiferi che costituiscono il bruciore, e per comunicazione ad esso stesso del bruciore. Epicuro risponderebbe forse che è da distinguere il φάντασμα del bruciore dal bruciore effettivo: una risposta che provoca nuove

domande — ma si entrerebbe nel fitto più inesplorabile (colla scarsità di documenti) del pensiero epicureo. E neppure domanderemo a lui la spiegazione del mistero — del resto, *palpitante di attualità* — come dei moti sensiferi possano essere sensiferi, anche se la coscienza non li avverte. Andiamo incontro anche qui a quella questione fondamentale, a cui nè Epicuro, nè altri può dare una risposta. Basti l'avvertire, che la spiegazione qui data, mentre s'informa meglio di altre al canone epicureo della fiducia nei sensi e nei fatti di interna coscienza, non urta, parmi, contro nessuna delle difficoltà sopra esposte, o contro alcuna testimonianza della tradizione.

Ho detto sopra (p. 205) che Epicuro nella sua lettera a Erodoto, §§ 63-67 e metà di 68, parla soltanto dell'anima nel suo complesso, senza distinguere *anima* da *animus*, e senza mettere in particolar luce le funzioni della quarta natura. Il Brieger crede invece dedicato a quest'ultima il paragrafo 65. Esaminiamolo; anzi, profittiamo dell'occasione per riferire e studiare tutta questa parte della lettera, che riguarda l'anima.

63. *Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη (οὕτω γὰρ ἡ βεβαιοτάτη πίστις ἔσται), ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῇ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῇ δὲ τούτῳ. ἔστι δὲ τὸ μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς δὲ τούτῳ μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι . τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δῆλον <ποιοῦσι> καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν.*

Premesso, dunque, che bisogna fondarsi sulla testimonianza del senso esterno ed interno, Epicuro dice: " L'anima è una sostanza, o un corpo, composto di atomi fini, disseminato per tutto il corpo, e massimamente simile a un soffio avente una certa mescolanza di calore, e per un

verso simile a questo, per un verso a quello. [Questa è la definizione prima e più breve, quella suggerita dal senso. È la stessa definizione: πνεῦμα ἐνθερμόν che danno gli stoici, e se ne contentano. È anche quella che dà per prima Lucrezio, e abbiamo detto il perchè.] C'è poi la parte (la sostanza), che di gran lunga supera in finezza queste due, è più atta a *consentire* colla restante massa corporea [*consentire*, cioè a subire le impressioni dei moti atomici del corpo, riproducendoli in sè trasformati in senso. — ἐστὶ δὲ τὸ μέρος coi manoscritti. Il Woltjer (e con lui Brg.) τὶ per τὸ; può essere, ma, come ho già detto, non mi par necessario. Sull'arbitrario ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους di Usener, non occorre fermarsi. E qui si noti: dopo che Epicuro ha per prima cosa affermato che l'anima è disseminata per tutto il corpo, come poteva tacere qui, per quanto studioso della brevità, che questa parte invece è confinata nel petto, se fosse? ma non è; chè dicendola assai più atta ad essere affetta dal contatto colla restante massa del corpo, la dice implicitamente in contatto con questa massa, e quindi per entro diffusa. Vero è che il Brieger dà a συμπαθές il senso aristotelico di " affine ", e trovando quindi assurdo che la quarta natura sia detta più affine ai grossolani materiali del corpo che al πνεῦμα e al θερμόν, suppone che dopo συμπαθές sieno cadute le parole: τούτοις μᾶλλον ἢ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι, più il principio d'una proposizione che finisca con καὶ τῷ λοιπῷ ἀθροίσματι; ma io rispondo che συμπαθές è anzitutto: " una patiens, una sentiens ", e che il senso è chiarissimo — trattandosi di Epicuro. Chè Epicuro non s'avvede con che piccolo e fragile ponticello s'immagina di superare l'immane abisso che separa il fatto fisico, oggettivo, dal fatto psichico subiettivo. Ma che vuol dir ciò? Vuol dire che Epicuro è materialista. Ed ho avuto occasione di avvertire (p. 141) come di quell'immane abisso non s'avesse di gran lunga nel pensiero filosofico antico la chiara intuizione che n'abbiamo noi]. E tutto questo ce lo manifestano le potenze dell'anima, gli interni sensi e la mobilità grandissima, e il pensare, e tutto ciò di cui privati moriamo. [A ragione il Brieger rifiuta il διῆγον di Usener, che an-

ch' io avevo accettato, per mss. *δῆλον*, e integra (col Gassendi) con *ποιοῦσι*. Mi correggo anche circa *τοῦτο πᾶν*, e l'intendo, col Brieger, “ tutto il qui detto „. — Nota qui il Brieger, che Epicuro se la piglia alla leggera colle sue prove. Le quali infatti non sono per noi molto concludenti! Ma nè bisogna pretendere da Epicuro ciò che Epicuro non può dare, nè bisogna dimenticare che qui egli parla ai suoi “ progrediti „, e accenna brevemente a cose spiegate altrove. In sostanza Epicuro vuol dire: che l'anima sia diffusa per tutto il corpo, e non confinata p. es. nel petto come vogliono gli Stoici, ce lo attesta il nostro intimo senso, il sentirci sentire per tutto; che l'anima sia anzitutto *aura* e *calor*, in che consentono gli Stoici, ce lo attesta il senso esterno (v. Lucrezio); ma gli Stoici hanno torto nel limitarla a queste sostanze; tutto ciò che l'esperienza ci insegna circa a queste sostanze, ci mostra che nessuna di esse — e nessun'altra che arrivi nel campo della nostra esperienza sensibile — è tale che si possa credere dotata o capace di questa singolare qualità o attività che è il *sensus*, arrivante fino al pensiero e alla sua velocità; per spiegare i fenomeni dell'anima bisogna ammettere, con Aristotele, che consti d'un elemento assai più fine di quanti noi conosciamo, d'una sostanza a noi ignota e alla quale perciò non sapremmo dare un nome, solo guardandoci dal farne, come Aristotele, una sostanza immateriale (v. sopra la nota a p. 187 sg.).]

Καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην 64 *αἰτίαν, δεῖ κατέχειν· οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως. τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνῃ τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων ὧν ἐκείνη κέκτηται· διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν. οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἕτερον ἅμα συγγεγενημένον αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτὸ δυνάμεως κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ τὴν ὁμούρησιν καὶ συμπάθειαν καὶ ἐκείνῳ καθάπερ εἶπον.*

Il Brieger (Urbew. p. 15) ha messo ben in luce che Epicuro distingue due classi di corpi, quelli senza coesione (come l'aria, la luce), e i coerenti (solidi e liquidi), e che i primi, che col Brieger chiameremo *mixturae*, non stanno insieme se non sono contenuti dentro uno *στεγάζον*, che naturalmente è un corpo della seconda specie (le *texturae*, Brieger). L'anima, composta, in ciascuno de' suoi elementi, di atomi fini, levigati e senza uncini e curvature, è una *mixtura;* il corpo è una *textura* ed è lo *στεγάζον* dell'anima. — Qui, dunque, Epicuro dice:

" Ed è anche da tener ben fermo, che l'anima ha il massimo di causa nel *sensus;* ma non sarebbe capace di assumere (produrre) questo *sensus,* se non fosse in certo qual modo ricinta dalla restante massa corporea. E questa massa corporea provvedendo all'anima questa causa [questa che è la parte sua di causa nel produrre la sensazione, vale a dire, col fornire all'anima uno *στεγάζον*, condizione indispensabile perchè questa senta] è fatta essa pure partecipe di un siffatto *eventum* (il *sensus*) ricevendolo dall'anima, sebbene non di tutto ciò che questa possiede [cioè, come spiega il Brieger, non della rappresentazione mentale, dell'attività del pensiero, della volontà]; per il che, staccatasi l'anima, il corpo non ha più senso [*διό* non si riferisce all'ultima proposizione, incidentale, che il corpo non possiede tutto ciò che possiede l'anima, ma al pensiero generale, ch'esso ha un senso comunicatogli dall'anima]; giacchè non esso in sè stesso (e per sua propria virtù) è in possesso di questa facoltà (di sentire), ma un altro, connato [cfr. Lucr. 331 sg.] gliela fornisce; un altro che, per la facoltà effettuata intorno ad esso, conforme al moto [ossia per la facoltà creatagli dall'aver intorno lo *στεγάζον*; ed anche creatagli dalla propria natura — ma ciò è espresso poi in *εὐθὺς ἀποτελοῦν*. — " Conforme ai moti „ onde riceve gli impulsi, e ai suoi propri] effettuando subito [*εὐθύς*; cioè: senz'altro, *sponte, ipsum*] l'*eventum* del senso a sè stesso, ne fa parte anche al corpo, per la confinanza (pel contatto) e per la *simpatia* (per la scambievole attitudine a *una pati*), come ho già detto. „ Cfr. Lucr. III 335 sg. *communibus*

inter (corpus et animam) conflatur utrimque motibus accensus nobis per viscera sensus, che non vuol già dire che il senso non sia possibile che con una fusione e concorso di moti (sensiferi) dell'anima e di moti (sensiferi) del corpo, giacchè vi son forme di senso a cui il corpo non partecipa; ma vuol dire, che il complesso nostro sentire consta di moti sensiferi dell'anima e di moti sensiferi del corpo, poichè anche questo sente. — Ho dato il testo secondo l'Usener. Il Brg. invece legge: *Οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διά*, ecc., perchè, dice, " non può esser detto qui che un altro, cioè l'anima, abbia creato al corpo una certa facoltà, se poche righe prima è detto che il corpo ha procurato una certa facoltà all'anima ". E traduce: " Poichè *questa facoltà* non stava in esso (corpo) e non gli apparteneva in proprio, ma esso *la* creò ad un altro con lui connato, (a un altro) che ecc. " Sta pel Brieger la lez. mss. *ἑτέρῳ* e *συγγεγενημένῳ*; ma sta contro di lui il senso. Poco prima la facoltà oggetto di *παρασκευάσαν* è la possibilità fatta all'anima di diventar senziente; qui invece oggetto di *παρεσκεύαζεν* è la facoltà stessa di diventar senziente. La contraddizione salta fuori dalla stessa traduzione del Brieger, dove *la* è ancora *questa facoltà* (del sentire), ed è pura svista se dopo quel *la* il Brieger mette tra parentesi: " cioè la possibilità fatta all'anima ecc. " È del resto cosa di poco momento. — Questo punto, che Epicuro esprime con molta precisione, cioè: che l'anima sente per virtù propria, il corpo per senso comunicato, e che, quando son disgiunti, il corpo non sente più, perchè non ha più chi gli comunichi il *sensus*, e l'anima non sente più perchè, mancando il *coercens* che a lei *conclusa* faccia *moveri sensiferos motus*, essa si dissipa, e, in sostanza, cessa senz'altro di esistere; questo punto, dico, in Lucrezio non appare che frammentario: al v. 357, dove è detto che il corpo, uscita l'anima, non sente più, perchè *perdit quod non proprium fuit eius in aevo;* a 564 sgg. dove è descritto l'ufficio del corpo nel dare all'anima la possibilità del sentire.

65. διὸ δὴ καὶ ἐνυπάρχουσα ἡ ψυχὴ οὐδέποτε ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου ἀναισθητήσει· ἀλλ' ἃ ἂν καὶ ταύτης ξυναπόληται τοῦ στεγάζοντος λυθέντος εἴ θ' ὅλου εἴ τε καὶ μέρους τινός, ἐάν περ διαμένῃ, ἕξει τὴν αἴσθησιν· τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα διαμένον καὶ ὅλον καὶ μέρος οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν ἐκείνου ἀπηλλαγμένου, ὅσον ποτὲ ἐστὶ τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλῆθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν. Καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται ⟨τὰς αὐτὰς κινήσεις⟩, ὥστε 66 οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν αὐτὸ αἰσθανόμενον μὴ ⟨ὂν⟩ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νῦν οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις.

Il Brieger vuole che in § 65 si parli non più della ψυχή nel suo complesso, ma della quarta natura. Le parole ἄλλου τινὸς μέρους suppongono, dice, che si sia già parlato di un determinato μέρος dell'anima, il cui distacco implichi che l'anima perda la αἴσθησις; quindi la necessità di una lacuna avanti a διὸ δή, nella quale si farebbe menzione appunto di questa parte, la quarta natura. La quale lacuna sarebbe provata anche dalla mancanza di nesso logico tra fine 64 e principio 65: chè, dice, dell'esser l'anima, come complesso, la portatrice del senso, non è una conseguenza che essa conservi il senso, se non perde una certa parte di sè. Tutto ciò davvero non mi persuade; ἐνυπάρχουσα ψυχή e ἄλλου τινὸς μέρους ἀπηλλαγμένου evidentemente si contrappongono, e quindi ἄλλ. τίν. μερ. non può intendersi di un'altra tra le parti dell'anima, ma di un'altra parte — dell'uomo — all'infuori dell'anima. Per conseguenza anche il nesso logico tra fine 64 e principio 65 è naturalissimo: dopo spiegato che il corpo al distacco dell'anima perde il senso, perchè non è esso il vero portatore del senso, dice che invece l'anima, che è la portatrice del senso, lo conserva, anche staccandosi da essa altra parte dell'uomo, purchè e finchè essa rimanga. E, riguardo a queste ultime parole, il Brieger si trova costretto a far soggetto di διαμένῃ la quarta natura, e a trovar per questa il posto con un'altra la-

cuna; ma trovare una lacuna in queste righe così regolarmente collegate è un vero sforzo. — Danno fastidio al Brieger, ed anche a me, le parole εἴ θ' ὅλου εἴ τε καὶ μέρους τινός, e il Brieger le attribuisce a un lettore che non capiva. La miseranda fine del *lector philosophus* del Lachmann deve renderci però guardinghi anche circa il *lector ineptus* del Brieger. Non è necessario intendere λυθέντος dello sfacimento del corpo (che naturalmente escluderebbe la seguente ipotesi: ἐάν περ διαμένῃ, scil. ἡ ψυχή); può essere che Epicuro si riferisca a quegli sconquassamenti di tutto il corpo, che Lucrezio descrive più volte (p. es. II, 944 sgg.), che mettono in pericolo la permanenza dell'anima, ma pure spesso lascian luogo a una ripresa della vita. Λυθέντος non è διαλυθέντος; e poche righe sotto, dove realmente si parla di sfacimento, διαλυομένου è la lezione dell'autorevole codice *F*. Piuttosto sospetterei la caduta di un ἀπηλλαγμένου dopo τινός; dato il quale, non ci sarebbe che una certa, punto forte, libertà di costruzione, invece di: εἴ τε λυθέντος ὅλου εἴ τι μέρους τινὸς ἀπηλλαγμένου. — Ma (tornando al primo punto) ci sono, le parole ὅσον... φύσιν, che suonano molto favorevoli all'opinione del Brieger che in questo paragrafo si parli della quarta natura; chè infatti sono appropriatissime a designar questa. Però è difficile intendere τῶν ἀτόμων πλῆθος della somma d'atomi delle tre sostanze meno fini dell'anima, anzichè dell'intera massa della persona; e l'accenno alla esigua quantità (ὅσον ποτέ) di ciò che, partendo, lascia il corpo senza senso, non ha un movente naturale, se si tratta d'un *quid* invisibile, lo ha invece se si tratta dell'anima, la cui esiguità noi possiamo sensibilmente constatare; ed ha inoltre il suo perfetto analogo in Lucrezio III, 209 sgg. S'intenderebbe allora: " quando se ne va quella parte di noi, per quanto piccola, che intona tutta la nostra massa atomica alla funzione animale. „ Non mi nascondo per altro che questa interpretazione ha qualche cosa di forzato, e che si aspetterebbe piuttosto un εἰς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν; osservando però subito, che ciò può spiegarsi in quanto precede ἐκείνου e non τῆς ψυχῆς. E per qual ragione tocca

qui Epicuro della esigua quantità — o, per dir meglio, della quantità, per quanto esigua — dell'anima? Egli allude a coloro che facevan dell'anima una semplice *harmonia* del corpo (e che Lucrezio combatte III, 94 sgg.) e, con un semplicissimo accenno, richiama ai suoi “ progrediti „ la confutazione che n' ha data altrove; e ciò spiega l' uso del termine musicale *συντεῖνον*; ciò spiega che dica *ἐκείνου* in luogo di *τῆς ψυχῆς*, e spiega anche l'intera espressione *συντεῖνον εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν* (quella piccolissima quantità di materia che dà alla grande massa del corpo quell'*harmonia*, cui certuni prendono per la stessa anima); e ciò infine conferma ancora che qui si parla dell' anima tutta, non della quarta natura, giacchè questa, invisibile, non si presta alla confutazione qui implicitamente ricordata. — *τὰς αὐτὰς κινήσεις* dopo *κινεῖται* è molto probabile integrazione del Brieger. — Non trovo necessario, in 66, *τὸ* invece di *αὐτὸ* (Usener, Brieger); il neutro pel femminile non fa difficoltà, e lo scambio inverso avviene subito dopo con *οὖσα*, dove, del pari, non credo necessaria la integrazione ⟨*ἡ ψυχή*⟩ del Brieger.

Ciò premesso, traduciamo: “ Per il che, anche, l'anima finchè la c' è dentro (al corpo), non cesserà mai dal sentire, anche se qualche altra cosa (di noi) se ne stacca; anzi, checchè di essa stessa vada perduto insieme, quando o il contenente è tutto sconquassato od anche una qualche parte (una gamba p. es.) ne è staccata; purchè essa (anima) rimanga, avrà il senso. La restante massa (corporea) invece, anche restando (dopo morte, per un certo tempo), sia intera, sia una parte (p. es., la gamba tagliata), non ha più senso, quando se n'è ito quel *quantum*, per quanto minimo, di materia, che accorda la massa di atomi all'armonia della vita animale. Ma quando tutto il corpo è disciolto, l'anima si dissipa, e quindi non ha più le stesse facoltà, (perchè) non può più muoversi (entro sè stessa) degli stessi moti (atomici): epperò non possiede più senso. 66. Giacchè è impossibile pensarla senziente, non trovantesi in questo organismo e non esercitante questi moti, vale a dire quando ciò che la circonda

e racchiude (p. es., l'aria, cfr. Lucrezio II, 571) non sia più tale, quale è ciò entro cui ora ha quei moti. „

[Scolio: *καὶ τόδε λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός* (ciò è detto contro Democrito, che faceva l'anima di atomi ignei), *καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. ὕπνον τε γίγνεσθαι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τῶν παρ' ὅλην τὴν σύγκρισιν παρεσπαρμένων ἐγκατεχουμένων ἢ διαφορουμένων, εἶτα συμπιπτόντων τοῖς ἐπερεισμοῖς.* (= Lucrezio, IV, 913, sgg.). *τό τε σπέρμα ἀφ' ὅλων τῶν σωμάτων φέρεσθαι.* (Lucrezio IV, 1035.)]

67. *Ἀλλὰ μὴν τόδε γε δεῖ προσκατανοεῖν ὅτι τὸ ἀσώματον ⟨οὐ δεῖ κατηγορεῖν τῆς ψυχῆς⟩, τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν· καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ. τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν ματᾴζουσιν. οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη· νῦν δ' ἐναργῶς ἀμφότερα ταῦτα συμβαίνει περὶ τὴν ψυχὴν τὰ συμπτώματα.*

L'integrazione è del Lortzing, approvata dal Brieger. Qui non c' è bisogno di tradurre. Vedi Lucr. III, 161 sgg.

68. *ταῦτα οὖν πάντα τὰ διαλογίσματα περὶ ψυχῆς ἀνάγων τις ἐπὶ τὰ πάθη καὶ τὰς αἰσθήσεις, μνημονεύων τῶν ἐν ἀρχῇ ῥηθέντων, ἱκανῶς κατόψεται τοῖς τύποις ἐμπεριειλημμένα εἰς τὸ ⟨καὶ τὰ⟩ κατὰ μέρος ἀπὸ τούτων ἐξακριβοῦσθαι βεβαίως.*

“ Tutti questi ragionamenti intorno all'anima, chi li riconduca al senso interno ed esterno [cioè: chi veda bene come son fondati sulla sicura base dell'attestazione del senso, interno ed esterno], e si ricordi delle cose dette al principio di questa lettera [cioè, che importa aver ben fermi i principî più essenziali, e veder bene la loro connessione tra loro e col canone primo della verità; v. il I

di questi studi p. 7 sg.], li vedrà d'un solo sguardo compresi in formole fondamentali [ossia, vedrà come essi sieno di quelle tali formole fondamentali, che bisogna aver sempre presenti per dominare l'unità del sistema — v. studio I — e] tali che anche le dottrine particolari, che da esse derivano, acquistano, per esse, sicurezza assoluta. „

Dunque Epicuro, qui a proposito della dottrina dell'anima, richiama espressamente (come non fa altrove) ch'egli ha inteso esporre tutto ciò che in essa è fondamentale ed essenziale. E non ha detto una parola intorno alla divisione *animus* e *anima*, di cui ha invece parlato in altri libri, come attesta lo scolio qui sopra riferito. Il Brieger dice che codesto scolio mostra " wie unzureichendes der Vielschreiber von Gargettos zuweilen zu bieten wagt „; per mia parte io vedo in questo silenzio un nuovo segno che la distinzione tra *animus* e *anima*, nella φυσιολογία di Epicuro, non era essenziale — cioè non era *sostanziale*, ma semplicemente funzionale. E — pure ammesso che nel fonte usato da Lucrezio, la μεγ. ἐπιτομή (che, come s'è visto a p. 8 sg.), pel suo carattere popolare poteva anche suggerire di mettere in particolar rilievo punti non principalissimi nel rigore scientifico), la questione λογικόν, ἄλογον venisse presso a poco al posto dove Lucrezio tratta la questione *animus*, *anima* — non è, per lo meno, improbabile, che lo scolio citi insieme e questa questione, e la questione del s o n n o, e quella dello σπέρμα, perchè Epicuro le avesse trattate insieme; ciò che verrebbe a dire che sensazione, sentimenti e ragionamento erano considerati da Epicuro come argomenti appartenenti a quell'ordine di fatti che Lucrezio tratta nel IV libro, ossia alle f u n z i o n i dell'anima (i cinque sensi, il sonno, i sogni, l'immaginazione, l'amore, la partecipazione alle funzioni fisiologiche del camminare, del mangiare e simili).

X.

POSTILLA LUCREZIANA.

A LUCREZIO III, 798-827.

798 quippe etenim mortale aeterno iungere et una
consentire putare et fungi mutua posse
800 desiperest: quid enim diversius esse putandumst
aut magis inter se disiunctum discrepitansque
quam mortale quod est immortali atque perenni
iunctum in concilio saevas tolerare procellas?
praeterea quaecumque manent aeterna necessest
805 aut quia sunt solido cum corpore respuere ictus
nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas
dissociare intus partis, ut materiai
corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante,
aut ideo durare aetatem posse per omnem,
810 plagarum quia sunt expertia sicut inanest,
quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum,
aut etiam quia nulla loci sit copia circum,
quo quasi res possint discedere dissoluique,
sicuti summarum summast aeterna, neque extra
815 quis locus est quo diffugiant, neque corpora sunt quae
possint incidere et valida dissolvere plaga.

817 quod si forte ideo magis immortalis habendast,
quod mortalibus ab rebus munita tenetur,
aut quia non veniunt omnino aliena salutis,
820 aut quia quae veniunt aliqua ratione recedunt
pulsa prius quam quid noceant sentire queamus,

*

praeter enim quam quod morbis cum corporis aegret, etc.

Sono gli ultimi colpi che Lucrezio spara contro la immortalità o, più esattamente, l'eternità dell'anima. Col primo §, 798-803, dichiara assurda l'intima unione e consenso e cooperazione di un mortale con un eterno, perchè, dice concludendo, è impossibile

802 ... mortale quod est immortali atque perenni
iunctum in concilio saevas tolerare procellas.

Nelle quali parole pare inchiuso il pensiero essere assurdo che l'eterno si trovi insieme col mortale esposto alle *saevae procellae;* e poichè in 817-827, contro la supposizione che l'anima possa pur sfuggire alle procelle, si prova invece come in realtà le subisca, perciò parve cosa evidente che 817 sgg. debbano far seguito a 803, e che 804-816 sieno indebitamente intrusi. E poichè d'altra parte i versi 804-816, dove si enumerano le condizioni dell'eternità (vale a dire o l'assoluta solidità, propria degli atomi; o la intangibilità, propria del vuoto; o la mancanza di luogo *quo res dissolui possint,* che è la condizione dell'universo) ritornano con lievi variazioni nel V, 351-363, come argomento contro l'eternità di questo mondo, è sentenza generale dal Lachmann in poi (o almeno se qualcuno l' ha combattuta mi è sfuggito) che quei versi sieno stati interpolati qui nel III da un lettore amante di ravvicinamenti Io non divido questa opinione, e dico perchè.

1. Ammesso anche che i detti versi sieno qui interpolati, è più probabile che l'interpolatore sia lo stesso Lucrezio. Che Lucrezio amasse di queste ripetizioni, e non solo progressive ma anche regressive, è risaputo. Ora, qui si tratta di un argomento che per un epicureo era fortissimo e fondamentale; e ci sarebbe perfino da meravigliarsi che nella lunga serie degli argomenti lucreziani contro la immortalità dell' anima questo mancasse; tanto più che richiamarsi ripetutamente ai principî fondamentali della dottrina è costume di Lucrezio. E Lucrezio, mentre lavorava a quella parte del libro V, aveva avuto occasione di tornare col pensiero e coll'occhio a questa parte del libro III a proposito dell'antecedente argomento III, 782-795, fondato sulla convenienza dell'ambiente. Niente di più naturale, che, occorsogli là, nel libro V, a proposito del mondo l'argomento delle condizioni dell'eternità, il suo pensiero ricorresse qui; e come poco prima aveva di qui preso un argomento per là, così ora aggiungesse qui un argomento di là, scrivendolo qui in margine, ma ommettendo la conclusione (V, 364 sgg.), che riguardava il mondo, col proposito di

sostituir poi qui l'analoga conclusione per l'anima. E a introdurre questo argomento proprio a questo posto lo invitava una certa affinità con ciò che precede; chè dall'argomento della inconciliabilità di mortale ed eterno è breve il passo a quello fondato sui caratteri e sulle condizioni dell'eterno. Dunque questi vv. 804-816 non vanno inesorabilmente espulsi con Lachmann, Bernays e Munro, ma tutt'al più inclusi fra [ ], come interrompenti il *carmen continuum*.

2. Ma neppur tanto vorrei concedere. E anzitutto: è vero che 817 sgg. fanno naturale continuazione a 803? Non mi pare. Che cosa dice Lucrezio nei due versi sopra citati 802, 803? dice precisamente, che è assurdo che il corpo mortale si trovi esposto alle procelle, trovandosi associato a un immortale. A questo pensiero non è punto una possibile obiezione il dire, 817 sgg.: " Pure questo immortale potrebbe restare immortale, restando fuor del pericolo delle procelle, per questa o quest'altra ragione "; per pur stabilire un nesso logico, bisognerà sottintendere un qualche anello: " È assurdo che il mortale sia esposto alle procelle, trovandosi associato a un eterno, perchè anche questo eterno sarebbe esposto alle medesime procelle, e quindi alla morte "; sottinteso ciò, si capisce che un altro replichi: " Pure potrebbe restare eterno, restando per parte sua immune dalle procelle, per questa o quest'altra ragione. " Ma abbiamo diritto di sottintender tanto? In Lucrezio, che suole essere così esplicito nelle sue deduzioni? Ma anche in sè stesso il sottinteso è impossibile. Stiamo a ciò che dice Lucrezio: egli dice inconciliabile il mortale coll'eterno, per questa ragione, che di due elementi intimamente fusi, così da formare una cosa sola (chè ciò significa *iunctum in concilio* 803; si badi a *in concilio*), è impossibile che uno si trovi esposto a procelle *se l'altro non lo è*. Questo " se l'altro non lo è " è implicito in *immortali atque perenni*, e implicitamente esclude il supposto sottinteso, e quindi taglia il ponte tra 803 e 817. O in altre parole: per Lucrezio, come pei suoi avversari, *eterno* e *impassibile* sono sinonimi; e all'affermazione che è assurda la fusione di *passibile* e *impassi-*

bile non è una obiezione il trovar che questo impassibile può restare impassibile; come non è poi, da parte di Lucrezio, una conferma dell'affermata assurdità la prova (822 sgg.) che il socio del *passibile* è un altro *passibile*.[1]

Ma ci sono anche segni formali di disgiunzione tra 803 e 817. In 817 il soggetto sottinteso è *anima*; ma per sottintenderlo bisogna che sia detto prima, e in 798-803 *anima* non c'è; non c'è che *aeternum immortale;* e basta legger di seguito 817 sgg. dopo 803 per vedere che non si può da questi due epiteti sottintendere *anima*. Poi, in 817 *quod si forte ideo magis immortalis habendast*, etc.,

[1] Quando ho pubblicato primamente questa *Postilla Lucreziana*, nel Volume: *Festgruss an Rudolf von Roth* (Stuttgart, 1893), mi era sfuggita la lacuna proposta dal Brieger in *Philol.* XXVII, 54 sg. (e ora nella sua edizione), tra 802 e 803. Questa lacuna è molto probabile, perchè senz'essa bisogna intendere *diversius... inter se disiunctum discrepitansque* nel senso di " contradditorio, assurdo "; direi anzi che la lacuna è indiscutibile, se alla sua volta non andasse incontro alla difficoltà, che siamo costretti ad ammettere un passaggio di costruzione, ossia, invece di: *[quid magis inter se disiunctum discrepitansque quam mortale quod est] et quod est immortale atque persnne*, il dativo *immortali atque perenni*, come se non ci fosse *inter se*. Questa difficoltà suggerisce che si può forse spiegare il testo anche senza lacuna, supponendo una sincope logica; cioè che sia detto: " che v'ha di più *inconciliabile* della intima unione di un mortale con un immortale esposta alle *saevae procellae?* " in luogo di: " che v'ha di più inconciliabile di ciò che è mortale e di ciò che è immortale? e quindi che cosa c'è di più inconcepibile di una loro intima unione esposta alla *saevae procellae?* " (Se le due cose fanno una cosa sola, questa non potrà essere nè vulnerabile, nè invulnerabile, perchè sarà insieme mortale e immortale.) E la sincope potrebbe essere stata provocata dal terzo di quei tre sinonimi, *discrepans*, che ha anche il senso di " contradditorio, assurdo "; cfr. *discrepat* I, 582. Si noti come quel dativo *immortali atque perenni* pare precipitarsi adosso all'*iunctum* come il ferro alla calamita: potrebbe essere il segno della supposta sincope logica.

Quello che qui importa osservare è che, data la lacuna del Brieger, viene bensì a infirmarsi in parte il principio del mio ragionamento, in quanto un possibile rapporto logico tra 803 e 817 non si può più escludere in modo assoluto; ma resta pur sempre rotto il ponte per la discontinuità di forma, che veniamo accennando nel testo, e resta sempre intatto il naturale rapporto tra 817 sgg. e i versi precedenti — che *solo per congettura*, e per non essere stato inteso il rapporto stesso si volevano eliminare. Ond'è che il Brieger stesso, nella sua edizione, ha accolto le due conclusioni a cui vengo, conservando 804-816 nel *carmen continuum*, e indicando una lacuna tra 816 e 817.

c'è un *magis* che il Munro intende = *potius*, poichè traduce “ rather „; ma che vuol dire “ l'anima è eterna piuttosto per quest'altra ragione „ se prima non si è parlato di *altre ragioni di eternità?*

Con quest'ultima osservazione è anche detto che il vero legame logico è tra 804-816 e 817 sgg.; dopo dette le condizioni dell'eternità, nessuna delle quali conviene all'anima, si viene alla domanda: se l'anima non sia piuttosto eterna per un'altra ragione all'infuori di quelle tre. Certo il legame esteriore manca anche tra 816 e 817, perchè manca sempre quell'*anima* che ha da esser inteso come soggetto in 817; ma s'è già visto che a 804-816 manca la conclusione, che doveva essere: “ ora l'anima non si trova nella condizione nè dell'atomo, nè del vuoto, nè dell'universo, dunque non è eterna „; mettiamci questa e tutto è a posto. Se questa conclusione manca perchè Lucrezio non l'ha scritta, vuol dire che effettivamente Lucrezio ha scritto questi versi prima nel V, e di là — come e quando, s'è detto — li ha ripetuti qui; e prima ancora di aggiunger la necessaria conclusione ha sentito il bisogno di accennare all'obiezione 817 sgg., e di combatterla. Ma precisamente la mancanza di *anima* in 817 sgg. mi fa credere piuttosto che la conclusione c'era, e che ora tra 816 e 817 c'è lacuna di un paio di versi — come c'è una lacuna pochi versi sotto (tra 821 e 822); e mi fa credere anche che 804-816 sono stati scritti prima qui e poi ripetuti nel V, precisamente come 782 sgg.

Ma guardiamo un poco più addentro nel rapporto tra questi versi e i seguenti. Dopochè Lucrezio ha detto che *quaecumque manent aeterna* (804) è necessario si trovino in una di quelle tre condizioni (e che nessuna delle tre conviene all'anima), pare strano che supponga l'ulteriore obiezione: “ ma non potrebbe l'anima essere eterna per effetto di altre condizioni? „ Ma strano non è; nel sistema epicureo c'è un altro eterno, che non è nè l'atomo, nè il vuoto, nè il tutto;[1] e Lucrezio se ne è dimenticato

[1] E ce lo dice chiaramente Plut. *plac.* I, 7, 15 = Stob. *ecl.* p. 66 (Diels, Doxogr. p. 306): *ὁ δ'αὐτὸς* (Epicuro) *ἄλλως* [con un codice e Gassendi, per *ἄλλας* vulg. Diels, decisamente falso] *τέσ-*

scrivendo 804 *quaecumque aeterna manent*, ma se ne è poi ricordato, e allora ha sentito il bisogno di aggiungere 817-827. Questo altro eterno sono gli dei, e l'obiezione che Lucrezio si fa è in fondo questa: non potrebbe l'anima essere eterna perchè si trovi nelle stesse condizioni che fanno eterna l'esistenza degli dei? Non possiamo entrar qui nella questione, come Epicuro conciliasse l'eternità de' suoi dei col suo sistema fisico (questione che consideriamo più avanti nello studio *Gli dei di Epicuro*): basti dire che gli dei di Epicuro sono eterni perchè, per la particolar loro costituzione fisica, si trovano in tal condizione, che, come è detto qui, *aut non veniunt omnino aliena salutis, aut quae veniunt aliqua ratione recedunt* (819-820); e ciò che qui è adombrato è detto più espressamente, V, 1173-1176 — un parallelo sul quale non possiamo insistere qui maggiormente, perchè dovremmo entrare appunto nella questione della natura divina. Dunque, allo scarso numero, che abbiamo altrimenti, di testimonianze intorno agli dei di Epicuro sarà da aggiungere anche il nostro passo 818-821.

E che questi versi alludano realmente alla condizione del divino, mi è confermato anche da ciò: Lucrezio risponde, 822-827, con prove di fatto che l'anima è soggetta agli assalti di morte, come il corpo: ora, per questo, bastava ricordare, od erano principalmente da ricordare, le già dimostrate malattie dell'anima, sia quelle che ha comuni col corpo, sia le sue speciali; invece non solamente accenna anche agli affetti del timore e del rimorso (che come lesivi dell'esistenza hanno certamente molto minore importanza ed evidenza), ma a questi dà il posto principale 823-825, e dell'altre malattie tocca o in forma incidentale (822 *praeter quam quod morbis cum corporis aegret*) o in forma di semplice appendice (826 sg. *adde* ecc.). Perchè? Nel famoso passo ciceroniano *De nat. deor.* I 49 è detto (ed è ripetuto più avanti) che nella *πρόληψις* che

---

σαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα, τὸ κενὸν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας; colla quale ultima espressione sono indicati gli dei, come apparirà più avanti, nello studio: *Gli dei di Epicuro.*

noi acquistiamo degli dei entrano, come elementi essenziali, l'eternità e la felicità; e lo stesso dice Lucrezio nel luogo già citato V, 1173 sgg. Ora, qui Lucrezio ha fissa la mente alla condizione del divino, e la differenza che più spiccata gli si affaccia tra dei e anima umana è l'assenza negli uni, la presenza nell' altra, delle maggiori cause di infelicità, l'angoscia del passato e l'angoscia del futuro.

Per tutte queste ragioni non accetto la atetesi di 804-816, e metto una lacuna tra 816 e 817.

XI.

GLI DEI DI EPICURO
E L' ISONOMIA.

A LUCR. V 1159-1191. 146-155, e II 294-307. 350-500.

1.

Che Epicuro ammettesse nel suo sistema la esistenza di eterni dei, è cosa che ha sempre fatto meraviglia, ed è sempre parsa in flagrante contraddizione col suo materialismo e atomismo, secondo il quale tutte le cose che non sono atomi sono de' composti di atomi, e tutti i composti sono destinati alla distruzione. Tanto che, come si sa, non mancarono le accuse di ipocrisia, come s'egli non avesse che fatta una concessione alle credenze volgari, per amore del quieto vivere, per non aver impicci colla polizia. Come parimenti si sa, l'accusa non ha alcun fondamento; nè a' suoi tempi Epicuro aveva ragion di temere per i suoi insegnamenti filosofici; nè, se ne avesse avute, gli avrebbero servito di scudo i suoi dei, ai quali egli aveva tolto tutto che può dare un qualche valore alla divinità nella religione d'uno Stato; nè la sua dottrina teologica, se non fosse stata sincera, si sarebbe conservata nella sua scuola così ferma e sicura, come la ci appare, p. es., in Lucrezio. [1]

---

[1] **Nel trattato epicureo fatto scolpire in pietra da Diogene di Enoanda (v. s. p. 140, nota) era inserita una lettera di Epicuro alla madre Cherestrata, e un prezioso frammento ce ne è conservato (Rh. Mus. 1892 p. 426 sg.); e poichè la lettera, come ben mostra l'Usener (ibi p. 425), appartiene ai primi tempi dell'insegnamento di Epicuro, è interessante di vederci già attestato il suo concetto del divino, implicito in quella parificazione della vita del sapiente al-**

Una opinione moderna (p. es. in Lange, *Storia del Materialismo*) che Epicuro non intendesse affermar l'esistenza di dei veri e reali, ma solo raffigurare in essi l'ideale del perfetto sapiente, è insostenibile in faccia a tutte le testimonianze. Epicuro ha ammesso, con tutta sincerità, gli dei nel suo sistema, prima di tutto perchè li aveva trovati nell'atomismo di Democrito, poi — chè da sola la prima ragione non sarebbe bastata — perchè li trovò non solamente conciliabili col suo proprio sistema, ma anche pressochè imposti dalla sua psicologia e dalla sua canonica. Infatti gli dei di Epicuro sono per un verso abbastanza simili a quelli di Democrito, da rivelar la parentela che hanno con quelli, ma dall'altro se ne diversificano tanto, quanto è diverso dal democriteo il principio morale di Epicuro, secondo il quale la vita dell'uomo non è condizionata che dalle cieche forze della natura, e dalla ragione e libera volontà di lui. Democrito parlava talora di dei, accostandosi al parlar popolare (v. Zeller, I, 641); designava anche come elemento divino nel mondo i *principia mentis* che si trovano nell'universo e nell'uomo (Cic. *Nat. deor.*, I, 120), ossia chiamava divini gli atomi del fuoco, come di tutti i più fini, e de' quali anche l'anima nostra è fatta; ma, a parte questi casi nei quali il divino è più che altro una espressione, Democrito ammetteva anche che per tutto, nell'atmosfera, esistono e s'aggirano dei. Questi dei non sono che *εἴδωλα*, ma *εἴδωλα* vivi, *imagines animantes*, come dice Cic. l. c.; ce n'è di benefici e di malefici, e convien far voti che ci capitino piuttosto dei benefici; sono emanati da una materia divina, una *θεῖα οὐσία* (Cic. ib. 29, *divinam illam naturam quae imagines fundat ac mittat*); s'accostano e appariscono agli uomini, ed anche agli animali, sopratutto

---

l'esistenza divina, che per Epicuro non è una semplice figura rettorica, ma un vero punto di dottrina. Epicuro dice che " la sua vita è simile a quella degli dei, e che neppure la mortalità lo fa restare addietro dalla natura incorruttibile e beata (degli dei); chè fin che vive si allieta al par degli dei, e quando sarà morto non avrà la coscienza della inferiorità della sua condizione, rispetto a quella degli dei immortali ".

in sogno; e così son visti aver forma umana, ma essere di straordinaria grandezza, di straordinaria forza, e anche di straordinaria longevità; chè non sono immortali: *δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα*. E parlano (*θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα*; cfr. Lucr., 1171, *videbantur voces superbas mittere*) rivelando anche il futuro (v. Zeller). Notiamo ancora la strana espressione di Cic. *Nat. Deor.*, I, 29, *(Dem.) qui... imagines earumque circuitus in deorum numero referat* etc. Sebben poco chiara, l'espressione ci fa capire che degli dei di Democrito si avvertiva espressamente (come vedremo esser detto degli dei di Epicuro) che non avevano che un contorno lineare, ossia erano *μονόγραμμα*, non avevano spessore.

Ora, degli dei di Epicuro notiamo anzitutto le differenze: 1.º Non sono nè benefici nè malefici, ma sono affatto estranei e indifferenti al nostro bene e al nostro male. 2.º Non hanno lor sede nè in questo nè in altro mondo, ma negli spazi intermondiali, negli *intermundia*, *μεταχόσμια*. 3.º Sono immortali. Circa all'esser fuori del mondo e pur manifestarsi a noi, si comprende che ciò avviene per mezzo di idoli che da quelli si dipartono e vengono a noi, idoli per altro insensibili, e che solo l'animo avverte, sia nella veglia, sia, e più spesso, nel sonno. Ma la grossa difficoltà è che sieno immortali, indistruttibili, mentre nell'atomismo epicureo indistruttibili non possono essere che gli atomi, l'*omne* e il vuoto (Lucrezio, III, 804 sgg.; cfr. lo studio prec.). E anzitutto, perchè Epicuro li ha voluti immortali, e non s'è accontentato degli dei longevi di Democrito, che son benissimo conciliabili coll'atomismo? Per la stessa ragione per la quale ammette la esistenza loro. Gli dei sono, perchè la loro esistenza è evidente, dice Epicuro stesso nella lettera a Meneceo (Diog. L. X, 123); ossia, come spiega l'epicureo in Cicerone *Nat. deor.*, la generalità della credenza negli dei è una prova della loro realtà, è una prova che qui si tratta di una *πρόληψις*, d'un'idea insita per natura, come dice l'epicureo di Cicerone (ma va inteso, non nel senso nostro di idea innata, ma nel preciso senso epicureo, ed anche stoico, d'un deposito stabile e generico

lasciato dal ripetersi di impressioni simili); la πρόληψις è il prodotto d'una visione ripetuta e comune agli uomini in generale; la quale pertanto non può essere prodotta dal casuale accozzo onde si formano le συστάσεις, ma deve partir da un reale corrispondente. Ma se ciò vale per l'esistenza degli dei, vale anche per quei caratteri che il consenso universale attribuisce agli dei: forma umana, beatitudine perfetta, immortalità. Siamo dunque alla questione, come fosse possibile questa immortalità, ossia come veramente Epicuro concepisse la materiale costituzione degli dei. Su questo punto le notizie sono scarsissime e oscure. Lucrezio (V, 155) ci fa una promessa, che non troviamo mantenuta (salvo indirettamente qualche accenno 1159 sgg.): i frammenti ercolanensi di parecchi scritti di Filodemo ci darebbero molta luce, se non fossero troppo frammenti; il documento fondamentale classico, è il passo di Cic. *Nat. deor.*, I, 49 sgg. (colle preziose ripetizioni 71 sgg. 105 sgg.): *Nec tamen ea species* (la forma umana degli dei) *corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem ... Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo viderit animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad eos* (o *ad deos*) *affluat; tum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.* Fermiamoci qui per ora. Sarebbe troppo lungo dire di tutte le interpretazioni e mutazioni proposte dai critici, tormentati da questo passo. Il primo che ha cominciato a portare un po' di luce è stato l'Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. 's phil. Schriften*, I, p. 46-84), avvertendo che *soliditate quadam* è ablat. qualitatis, onde è da intendere " noi vediamo che gli dei non hanno solidità ", e spiegando *ad numerum* come traduzione letterale di κατ' ἀριθμόν, nel senso in cui Aristotele dice

che una cosa può essere una κατ' ἀριθμόν cioè " secondo il numero „, come può essere una in altri modi, p. es. κατ' εἶδος cioè secondo la forma; e spiega l'unità secondo il numero come identità, o individualità materiale, ὧν ἡ ὕλη μία: un fiume, per esempio, non ha unità, o individualità, *ad numerum*, ma soltanto *ad speciem*, κατ' εἶδος, perchè la materia di cui è fatto non è mai la stessa. Anche Epicuro (v. sotto) usa lo stesso termine κατ' ἀριθμόν in questo senso, parlando degli dei. Dunque in Cicerone è detto: che " secondo Epicuro noi vediamo che gli dei non hanno individualità materiale „. [1] Ma poi l'Hirzel non giustamente intende nell'espressione *similitudine et transitione* espresso il processo dell' ἀνταναπλήρωσις. [2] Certo questa espressione latina sarebbe acconcia a indicare l'ἀνταναπλήρωσις, e certo qui si descrive qualche cosa che ha affinità con essa (una successione di immagini eguali conservanti una visione); ma l'ἀνταναπλ. indica tecnicamente il modo del veder sensibile, e qui si tratta di caratterizzare una special visione distinguendola sopratutto dal veder sensibile; poi l'ἀνταναπλήρωσις è mezzo per cui noi vediamo le cose, ma non è vista essa stessa; mentre qui con *similitudo* e *transitio* si descrive cosa che l'anima vede: " nella visione degli dei l'anima

---

[1] Schiche dice che non c'è ragione di non intendere " und nicht auf Grund einer gewissen Consistenz, noch auch so dass sie gezählt werden könnten „. Anche così si afferma la non solidità degli dei; e quanto al non potersi numerare che senso ha, se non significa, col Reid (nella edizione di Mayor) " nor numerically i. e. individually „? E poichè, come vedremo nel testo, ciò che è detto degli dei come li vediamo, è detto degli dei come sono, così si viene ancora a dire che gli dei non hanno individualità materiale. Ma del resto è certo che Cicerone traducendo letteralmente κατ' ἀριθμόν con *ad numerum*, usava una espressione che molti de' suoi lettori non dovevan capire; ma è evidente che qui Cicerone non si dà tanta pena di esser chiaro, come di star attaccato materialmente al suo fonte greco; e c'è poi il κατ' ἀριθμόν del passo di Diog. L., che citeremo più in là, il quale toglie ogni dubbio sulla eguaglianza *ad numerum* = κατ' ἀριθμόν. Vedi l'ampia esposizione e discussione delle spiegazioni di Hirzel, Schiche ed altri che dà Iwan Müller, in Bursian's Jahresb. Vol. 27, p. 115 sgg.

[2] L'ἀνταναπλήρωσις è, come si sa, il succedersi delle *imagines* fluenti dalla superficie di un oggetto, onde abbiamo la visione continuata dell'oggetto stesso.

vede una continua successione di immagini simili. „ Appunto perciò vediamo che gli dei non hanno *soliditas*, e non hanno una individualità *ad numerum*, ma semplicemente *ad speciem*. Non approvo (come altri non approvano) l' Hirzel che fa finire la prima parte del periodo con *appellat*, e subordina *imaginibus... acceptis* a *cum maximis voluptatibus animam nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna* (e conserva naturalmente il *cum maximis voluptatibus*, che io col Klotz e col Degenhart [*Krit. exeg. Bemerkungen zu de Nat. deor.*; Aschaffenburg, 1881] muto in *tum*, che par richiesto dal *primum*); ma è cosa di poca importanza, giacchè resta pur sempre il concetto che appunto dalla continua successione di codeste *imagines* comprendiamo la beatitudine ed eternità degli dei: cfr. *N. D.*, I, 105 ... *eamque esse eius visionem* (cioè della *species dei*) *ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus* (atomi) *similium accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet*. Ma sopratutto non accetto la conclusione a cui viene l' Hirzel (e che anche lo Zeller ammette). Poichè qui si descrive il fatto subiettivo della nostra visione di idoli divini, e d'altra parte, come si vede da altri passi di questo libro (p. es. quello citato or ora), è manifesto che Cicerone attribuisce agli dei stessi di Epicuro i caratteri di codesti idoli visti, l' Hirzel conchiude che Cicerone ha confuso due cose ben diverse; che, cioè, piglia codesti fluenti e inconsistenti idoli, che a noi appariscono, per i veri dei di Epicuro, attribuendo a questi, abitanti là negli *intermundia*, la inconsistenza propria di quelli; mentre è cosa non dubbia (dice l' Hirzel) che i veri dei di Epicuro hanno vera e reale — cioè materiale — individualità. E non crede l' Hirzel che risponda al pensiero di Epicuro la descrizione de' suoi dei *lineamentis dumtaxat extremis* (I, 123; o 75 *istorum adumbratorum deorum liniamenta atque formae*); e con certo ragionamento cerca anche di provare che Epicuro stesso non deve aver chiamati i suoi dei *monogrammi*, come è detto II, 59: *Epicurus monogrammos deos ... commentus*

est.[1] La ragione poi della confusione di Cicerone starebbe in ciò, che Epicuro stesso avrebbe distinte due specie di dei, gli dei puramente idolici e a noi parventi, onde sarebbe nata la volgare concezione degli dei, e gli dei veri e propri, abitanti le regioni intermondiali. E tutto ciò sarebbe attestato dal molto citato scolio alla prima delle Sentenze di Epicuro, D. L. X, 139, *ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοείδειαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένους* [= Cic. ib. 109, *uti e multis una videatur*] *ἀνθρωποειδεῖς.* — Ora tutto questo è estremamente improbabile. Cicerone aveva davanti un testo greco d'un epicureo, intorno alla natura degli dei, nel quale, se davvero Epicuro aveva fatta quella distinzione tra dei apparenti e dei reali, distinti per diversa costituzione, era impossibile che questa diversità non fosse chiaramente espressa e che Cicerone non se ne accorgesse. E poi, come s'ha a intendere la sua confusione? Non già nel senso ch'egli credesse codesti idoli apparenti a noi, *e questi soli*, essere gli dei di Epicuro; poichè egli sapeva benissimo che gli dei di Epicuro stanno negli *intermundia.* Sarà dunque nel senso che egli s'immaginasse, che codeste fluenti immagini dei nostri sogni e gli dei lassù negli *intermundia* fossero essenzialmente identici: vale a dire avrebbe egli, per un suo arbitrio mentale, aggiunto alla teoria epicurea questo momento o concetto così astruso e difficile ad afferrare; e per di più questo concetto, che s'attribuisce a errore di Cicerone, sarebbe rimasto a fondamento anche della confutazione che Cotta fa di Velleio — per la quale l'Hirzel stesso prova come Cicerone avesse davanti un altro testo greco, nel quale per fermo ci sarà stata anzitutto la confutazione dei v e r i dei di Epicuro. Aggiungi che il nostro passo appare una traduzione materialmente scrupolosa del greco; e che il confronto coll'or citato scolio laerziano dimostra che contiene, per dir così, la formola e definizione degli dei stereotipata, tradizionale nella scuola. Insomma, il

[1] Cfr. Lucilio, II 20 *vix vivo homini ac monogrammo.*

vero è che, se in tutta la discussione ciceroniana appare come sottintesa e implicita la essenziale identità tra gli dei dei nostri sogni e gli dei intermondiali, gli è perchè questa identità è precisamente nella dottrina teologica epicurea. Ma e lo scolio laerziano, che dice *οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, οὓς δὲ κατ' ὁμοείδειαν* etc.? Ebbene, per la evidente unità fontale di questo scolio e del brano di Cicerone, io non dubito che lo scolio è corrotto, e che dovrebbe dir precisamente ciò che dice Cicerone, ossia, come legge il Gassendi, *οὐ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας ὥς δέ* etc. o qualche cosa di simile;[1] e osservo anche che solo così lo scolio viene davvero ad avere un senso collegato. Infatti, 1.° se nello scolio è contenuta la distinzione tra dei reali e dei fantastici, la prima proposizione " gli dei non sono visibili che alla mente „ non si potrà intender che dei fantastici; e allora perchè la formola generale? e che cosa e come ne sappiamo degli dei reali? (cfr. del resto Aetius 1, 7, 34 (Usener p. 239) *τοὺς θεοὺς λόγῳ π ά ν τ α ς θεωρητούς*). 2.° O si dice: i secondi sono gli idoli dei primi e ce li fan conoscere, e *ὁμοείδεια* è la *similitudo* di codesti idoli coll'oggetto di partenza; ma allora non si vede il perchè s'accenni con tanta insistenza (*ὁμοείδ.* e *ὁμοίων εἴδ. ἐπιρ*) a ciò che è proprio di tutti gli idoli partenti da reali. Evidentemente questa *similitudo* o *transitio simillimarum imaginum* è data come carattere costitutivo degli dei stessi; cioè, date le due classi, solo della seconda classe, quella degli dei fantastici, che quindi non ci potrebbe dar nessuna notizia dei primi, cioè dei reali. 3.° *ἀνθρωποειδεῖς*, data la distinzione, non si può riferir qui che agli dei fantastici; ora è cosa fuori di discussione che gli dei, i veri dei, di Epicuro erano *ἀνθρωποειδεῖς*. Mi par quindi necessaria la completa assimilazione dello scolio laerziano col passo ciceroniano. Anche Dionysius Eusebii (citato da Usener, *Epic.* p. 234)

[1] Anche lo Scott, nello scritto che citeremo più avanti, conviene nella inattendibilità del testo di Diog. L., ma propenderebbe, pare, ad attribuir l'errore a una confusione di memoria dello stesso Diogene Laerzio.

chiama senz'altro gli dei d'Epicuro *ἀνυπόστατοι* (praep. en. XIV, 27 *κενὰς ἀνυποστάτων θεῶν τερατευσάμενος ἐζωγράφησε σκιάς*).

Dunque la serie continua di immagini che dagli *intermundia* arrivano, sopratutto in sogno, a *pulsare* gli *animi* degli uomini, danno a conoscere la vera natura degli dei, come gli idoli d'un albero mi fanno vedere l'albero vero, e i suoi caratteri, e come si comporta. Che se nel caso dell'albero non avverto la *similitudo* e *transitio* degli idoli, e invece la vedo nel caso degli dei, ed è l'oggetto stesso della visione, gli è perchè gli dei sono appunto così fatti, sono una *similitudo et transitio imaginum.* Gli dei negli *intermundia* per la materia loro *diventano* eternamente; e per gli idoli che ce ne pervengono noi vediamo questo loro eterno diventare: così come se noi vediamo una cascata d'acqua, noi vediamo il suo continuo diventare.

E appunto una cascata d'acqua ci rappresenta assai bene la materiale costituzione degli dei di Epicuro. Fatta astrazione dalle condizioni del terreno sottostante; dato un eterno affluire dell'acqua (come è eterno l'affluire agli dei degli acconci atomi dall'infinito), la cascata durerà eterna. Essa è un composto di materia, e quindi dovrebbe essere essenzialmente distruttibile: eppure, s'io tiro delle cannonate, quante voglio, nella cascata, queste produrranno un momentaneo effetto, una dispersione di parte della materia costituente in quell'istante la cascata: ma la cascata continuerà la sua perenne esistenza incolume.[1] Quando Cicerone dice che vediamo gli dei *imaginibus similitudine et transitione perceptis*, o (105) *eam esse eius visionem ut similitudine et transitione cernatur*, non

[1] A pag. 248 dei *Fragmenta Herculanensia* di Walter Scott si parla d'un libro, d'un anonimo epicureo, *περὶ θεῶν*; in esso il frammento *τῶν μὲν (ἑνοτήτων) εἰς τὸν αἰῶνα διαμενουσῶν τε καὶ ἀλλαττομένων....* par rispondere a capello alla natura degli dei, come l'abbiamo descritta. C'è lì anche il frammento *μὴ διαμενόντων τῶν τὰς μνήμας ποιούντων οὐδ' αἱ μνῆμαι* (?) *σωθήσονται*, che pare accenni a una obiezione contro la personale identità di siffatti dei, se la loro materiale sostanza muta continuamente.

vuol significare il modo col quale noi vediamo, ma il modo come noi vediamo essere ciò che vediamo. Il discorso epicureo rispetto a questa visione, come per la visione in generale, passa sopra agli idoli intermediari, e parla senz'altro del vedere la cosa lontana emanante quegli idoli; come dice di veder le stelle, sebbene in realtà il senso non sia tocco che dagli idoli delle stelle, così dice di veder gli dei intermondiali, sebbene l'*animus* non sia tocco che dagli idoli che ce ne vengono;[1] e come ha diritto di così parlare nel caso delle stelle, perchè gli idoli delle stelle non sono essenzialmente diversi dalle stelle, poichè ne sono una parte staccatasi, ha tanto maggior diritto di così parlare a proposito degli dei, perchè qui la essenziale identità è anche maggiore: idoli qua, idoli là. Lassù c'è un eterno stampo, un eterno εἶδος (cioè un numero infinito di eterni stampi), naturalmente fatto di atomi (come la cascata è fatta di acqua), ma di atomi che passano, di atomi sempre nuovi, che via via si dispongono e foggiano in forma di quell'εἶδος, ma senza congregarsi in stabile *concilium* e per lasciar sempre il posto ad altri che, dall'infinita provvisione dell' infinito universo atomico, succedono, e fanno lo stesso; è una successione di immagini, come una cascata si può dire una successione di cascate. I partenti conservano il loro εἶδος, e arrivano incolumi (per la loro estrema tenuità e rarezza; v. sotto) anche nei mondi, anche nel nostro mondo, ai nostri animi, *formae deorum nuntiae*.

Qui c'è una difficoltà, e la fantasia — almeno la mia — non riesce a rappresentarsi completamente il fantasma epicureo. Questi idoli partenti e incalzantisi, non possiamo raffigurarceli altrimenti se non così che ciascun d'essi resti composto di quegli atomi, che hanno per un mo-

---

[1] Per tutto questo conservo nel brano ciceroniano, che qui ci occupa, la lezione *ad eos affluat*, che quasi tutti correggono in *ad nos affluat*. Poche parole indietro, non trovo necessaria la correzione del Brieger, accettata quasi da tutti, *simillimarum imaginum series*, per *simill. im. species*, sebbene *series* suoni più naturale. *Species* o *facies* è l'essenza stessa degli dei, e le due parole son quindi adoperate volentieri; cfr. Lucr. V, 1173 *semper eorum suppeditabatur facies*.

mento costituito l'eterno εἶδος divino. Or come vederci la sempre rinnovata materia nel medesimo εἶδος? Risulterà dalla successione di idoli, fondentisi in una rappresentazione complessiva; chè infatti dice Cicerone, 109, *fluentium frequenter* (= *continenter*) *transitio fit visionum, ut e multis una videatur.* E qui giova ricordare come Lucrezio, IV, 766 sgg. 786 sgg., spiega il veder noi in sogno una persona correre o ballare. Ciò avviene per una rapidissima successione di *imagines* rappresentanti la serie regolare dei succedentisi momenti ed atteggiamenti del ballo o della corsa, proprio come avviene col cinetoscopio o col cinematografo. La spiegazione però non calza bene al caso nostro, perchè in sogno noi ci illudiamo di veder sempre la medesima persona, *materialmente identica*, che si muove. Ci accostiamo un po' meglio se pensiamo alla visione in sogno d'una cascata. Come vedendo una cascata vera noi vediamo il continuo rinnovarsi dell'acqua, così lo vediamo nel cinetoscopio, così, in sogno, nel cinetoscopio mentale di Epicuro. Similmente, direbbe forse Epicuro, se noi potessimo mandare un'occhiata là negli *intermundia*, vedremmo il vero flusso di immagini costituenti gli dei, e tale lo vediamo in sogno. L'esempio però non è ancora del tutto congruo, perchè nel caso degli dei noi dobbiamo vedere in sogno la successione delle immagini come *successione di immagini*, e come tale rappresentante la vera condizione di cose anche negli *intermundia.*

Ad ogni modo è certo che, secondo Epicuro, nella visione degli dei c'è anche la visione del divin flusso, ossia del continuo *suppeditari* di materia atomica foggiantesi a sempre nuove riproduzioni della medesima forma, poichè è da ciò che gli uomini hanno concluso alla beatitudine ed eternità degli dei, come è detto sopra in Cicerone, § 49; e § 105 *eam esse eius* (della divina natura o *species*) *visionem, ut similitudine et transitione cernatur*, NEQUE DEFICIAT UNQUAM EX INFINITIS INDIVIDUIS (atomi), SIMILIUM (*imaginum*) ACCESSIO EX EOQUE FIERI *ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet;* e 106 *hoc idem fieri in deo*, cuius CREBRA

FACIE *pellantur animi,* EX QUO *esse beati atque aeterni intellegantur;* e Lucrezio V, 1173 sg.

> aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
> subpeditabatur facies et forma manebat,[1]
> et tamen omnino quod tantis viribus auctos
> non temere ulla vi convinci posse putabant.
> fortunisque ideo longe praestare putabant,
> quod mortis timor haut quemquam vexaret eorum
> et simul in somnis quia multa et mira videbant
> efficere et nullum capere ipsos inde laborem.

Le *tantae vires* consistono appunto nel *semper faciem suppeditari,* garantito dall'infinita provvisione atomica, e garantente il *formam manere,* ossia l'eternità dell'esistenza personale. E appunto perchè l'esistenza della persona è resa così affatto indipendente dalla persistenza della materia, la persona può *mira facere* senza *capere inde laborem,* giacchè ogni *labor* non è che un detrimento materiale. E poichè le persone divine, agenti come persone, e quindi coscienti, hanno coscienza di questa loro condizione non soggetta nè a morte nè a *labor,* è giustamente inferita la loro *beatitudo.*[2]

---

[1] Si noti come ora torni chiarissimo e intero il senso di questo verso.

[2] È interessante un confronto con Democrito. Democrito (vedi Plutarco, *quaest. conv.* VIII, 10, 2) diceva che non solo gli *εἴδωλα* di dei, ma anche di uomini, e di viventi in genere, penetranti dentro di noi durante il sonno, non soltanto hanno *μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας*, ma che anche *ἀναλαμβάνοντα τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις, καὶ προσπίπτοντα μετὰ τούτων ὥσπερ ἔμψυχα, φράζουσι καὶ διαστέλλουσι τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς τῶν μεθιέντων αὐτὰ δόξας καὶ διαλογισμοὺς καὶ ὁρμάς*. Epicuro, col suo più vivo e corretto senso del materialismo atomistico, ha fatto getto di codesti elementi semimistici della teoria idolica, salvo che per gli idoli divini, pei quali, data la loro essenziale identità cogli emananti, non c'era più ripugnanza ad ammettere una manifestazione, mediante gli idoli, anche delle condizioni interiori o psichiche degli emananti. Anche qui, però, con una importante differenza dal concetto democriteo; chè, non già gli idoli stessi espongono alla mente di chi sogna codeste loro condizioni psichiche, ma la mente (come appare da Lucrezio) le inferisce, contemplando negli idoli tutto il divenire degli dei. Certo però questa fantasia epicurea, che gli dei ci manifestino nei loro idoli la propria eternità e beatitudine, mette radice nella

E qui giova ricordare anche i versi III, 817-821

> quod si forte ideo magis immortalis habendast (*scil.* anima),
> quod letalibus ab rebus munita tenetur,
> aut quia non veniunt omnino aliena salutis,
> aut quia quae veniunt aliqua ratione recedunt
> pulsa prius quam quid noceant sentire queamus,

che abbiamo già considerati nello studio precedente, avvertendo che con questi versi si fa l'ipotesi che l'anima possa essere immortale per le stesse ragioni per le quali sono immortali gli dei. Ricordiamo che le cause di morte, *aliena salutis*, son due (come descrive Lucrezio II, 1116 sgg.): perdita di materia propria (e quindi disgregamento), e assalti disgreganti di materia esteriore. Ora, agli dei non *veniunt aliena salutis*, perchè il mutar sempre della loro materia esclude perdita di materia — la morte eterna assicura la vita etérna —; e quanto alla *sempiterna atomorum incursio* (di cui parla Cicerone *N. D.* I, 116: *nec video quo modo non vereatur iste deus ne intereat, cum sine ulla intermissione pulsetur agiteturque atomorum incursione sempiterna*), a parte gli atomi *faciem subpeditantes*, gli altri, non assimilabili dalla divina natura, o attraversano senz' urti le divine *species*, che sono *perflabiles* (v. sotto), o de' loro urti eventuali non hanno tempo di diventare un danno, per l'immediato rinnovarsi della *species*; sono *aliena salutis* eliminati *prius quam quid noceant di queant sentire* — ciò che, sott' altro aspetto, si può dir pure della continua perdita.

Io credo quindi che ha colto nel vero W. Scott, nel suo articolo: *The physical constitution of the Epicurean Gods*, nel *Journal of Philology*, Vol. XII (1883) p. 212-247, di cui sono riassunte le conclusioni nel Jahresb. di Bursian (v. 50; 1887, p. 80): " Gli dei di Epicuro sono

---

fantasia democritea; come parimenti da Democrito Epicuro ha accettato quei caratteri accessori e arbitrari degli dei, come sono la figura umana, la straordinaria grandezza, il *magnas voces mittere* etc. È interessante vedere come Epicuro, mentre innova con grande libertà, dove ciò impongano i principi suoi gnoseologici, fisici e morali, appaia invece alieno da ogni spirito di ribellione al maestro, dove appena non trovi ripugnanza con quei principi.

materiali, ma di una tessitura molto più fina del corpo umano e altre cose tattili [v. Lucr. V, 150-152]. Non hanno identità materiale, ma solo formale; cioè, la loro materia cambia continuamente, ma resta immutata la forma. Essi si formano per una continua successione di *imagines* " or material films „ di molto simile forma, le quali affluiscono dalla infinita massa degli atomi, e nel loro incontro formano per un momento l'essere degli dei; poi scorron via di nuovo disperdendosi in tutte le direzioni, arrivano agli uomini, e loro apportano la rappresentazione della natura beata ed eterna, cui per un momento esse hanno concorso a formare, e la cui forma esse portano ancora. „ [1]

Così si comprende come codesti dei non hanno corpo ma *quasi corpus*, non sangue ma *quasi sanguinem;* sono spettri, semplici *species*, *facies*, senza spessore, *nec habent ullam... eminentiam* (Cic., ib., 75 *nihil concreti nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis*); sono *monogrammi*, *extremis dumtaxat liniamentis*, come gli dei-idoli di Democrito non avevano che un *circuitus;* sono fatti di atomi, ma non commessi in veri e stabili *concilia: fugit enim Epicurus individuorum corporum concretionem* (l'aggregazione di atomi) *ne interitus et dissipatio consequatur*, come dice Cic., ib., 71. Non però che gli dei non siano delle *συγκρίσεις*, come fa dire il Munro (in nota a V, 152) a Filodemo, citando come sentenza sua dai frammenti ercolanensi tab. 121 e 122 (*περὶ εὐσεβ.*): *μήτε γὰρ ἀτόμους νομίζειν τοὺς θεοὺς μήτε συγκρίσεις . . . ἅπασαν γὰρ τὴν σύγκρισιν φθαρτήν*. È certo che per Filodemo gli dei erano una specie di *συγκρίσεις*, come appare da altre citazioni (v. Appendice I), e le citate parole rappresentano una obiezione. Ad ogni modo, poi, non vanno spiegate, col Munro, nel senso che: *The gods are not συγκρίσεις but quasi συγκρίσεις; their atoms have not come together so as again to be separated, but are in eternal juxtaposition.* Proprio tutto il contrario! e si noti anche, che le relative disposizioni e reciproci *moti* necessari per le funzioni vi-

[1] Vedi Appendice I.

tali, perchè questi dei potessero sentire, sapere, godere, e perfin parlare (v. Zeller), escludono senz' altro codesta *eternal juxta-position.* Inoltre gli dei sono *perlucidi* e *perflabiles*, non solo per mancanza di spessore e per tessitura estremamente rara, ma anche perchè fatti dei più fini atomi — quali per avventura son quelli della quarta essenza dell'anima; sì che riescono intattili a ciò che è più grossolano, e non possono aver contatto che coi finissimi atomi dell'*animus*, e a questo solo, quindi, riescon sensibili: *Aetius*, 1, 7, 34 (Diels, p. 306; Usener, p. 239)... *τοὺς θεοὺς λόγῳ πάντας θεωρητοὺς διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως*;[1] cfr. Lucr. V, 148-152. Però, come infinito è il loro numero, così è infinito il numero delle *imagines nuntiae* che pervengono agli uomini, cosicchè la percezione degli dei è così generale e frequente e primitiva come quella, poniamo, di alberi o di stelle; ond' è che la ripetuta percezione mette fin dalla prima età il concetto generale, la *πρόληψις*, degli dei, come mette quella degli alberi e delle stelle; e la *πρόληψις* degli dei è pertanto, come ogni *πρόληψις*, notizia sicura del reale.

La sede degli dei è tra mondi e mondi, — " *propter metum ruinarum*, " è detto con ischerno in Cicerone *div.*, II, 40; ma lo scherno può contenere una allusione a uno dei motivi per cui Epicuro avrebbe relegato fuor del mondo i suoi dei: non forse perchè l'eccezionale bufera atomica che la improvvisa scomparsa d'un mondo produce (v. Lucr. I, alla fine) possa esser di danno a tessuti inattaccabili per la loro stessa estrema esilità; ma piuttosto perchè, se fossero imprigionati entro un complicato e denso *concilium*, come è un mondo cinto di *moenia*, l'afflusso di atomi della qualità conveniente non potrebbe esser così libero e abbondante, come la natura del divino richiede — onde il pericolo d'una *ruina*; non

---

[1] Qui par che si distingua tra dei e loro idoli. Infatti la distinzione si può fare, intendendo *εἴδωλα* nel senso più comune di idoli emanati e strumento di visione, sensibile o mentale; ciò non toglie che possono aver natura di *εἴδωλα* anche gli emananti per sè stessi.

si troverebbero insomma nel loro ambiente naturale, e ogni cosa in natura, come Lucrezio dice più volte, anche V, 128 sgg., non può esistere che nel suo naturale ambiente. A questa necessità dell' ambiente riviene anche la ragione che dà Lucrezio nei versi V, 150-154, ma sotto un altro aspetto.

> 150 quae (*natura deum*) quoniam manuum tactum suffugit [et ictum,
> tactile nil nobis quod sit contingere debet;
> tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
> quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
> dissimiles debent, tenues pro corpore eorum.

I versi di Lucrezio sono interessanti, come segno a qual punto si spingeva l'antropomorfismo degli dei di Epicuro. Poichè eran fatti ad immagine e somiglianza degli uomini, menavano anche una vita simile a quella degli uomini, degli uomini felici e sapienti, ad esclusione di ciò che, come il sonno, accennasse a mortalità. Passeggiavano, dunque, parlavano, banchettavano forse, abitavano. Or bene, queste e tutte l'altre operazioni, non meramente spirituali, della nostra vita noi non le possiamo fare se non in continuo contatto con una infinità di cose; e abbiamo bisogno queste cose di poterle toccare; e le possiamo toccare, perchè noi stessi siam fatti d'una materia così condensata, come è su per giù la materia di ciò che tocchiamo. Ma la sostanza divina è così etereamente sottile, non essendo quasi neppure *conciliata*, che sfugge al nostro contatto — a malappena è possibile un contatto fra essa e il tenuissimo fra tutti i *concilia* mondani, l'anima nostra —; come viceversa noi, e tutto ciò che è tangibile per noi (che è quanto dire il mondo tutto, che è un ammasso di densi *concilia*) sfugge al contatto della divina sostanza. Gli dei dunque hanno bisogno di abitazioni, di cibi, per avventura anche di sedie, di abiti, e che so io, [1] che siano d'una natura così

[1] W. Scott, nel commento a de' frammenti di Filodemo *περὶ θεῶν διαγωγῆς* (Frag. Hercul.) dove si trattano codeste questioni (se gli dei parlano, respirano, dormono, ecc.), a pag. 198, intorno alla

tenue com'è la loro, perchè possano toccarli ed esserne toccati; e cose siffatte non possono essere che fuori da ogni regione di materia *conciliata*, fuori dei mondi, negli spazi percorsi dagli atomi liberi. Lo Zeller tace di questa spiegazione, fondata sulla necessità del conveniente ambiente, e ammette come sola ragione dello star gli dei negli intermondi il *metus ruinarum*, nel senso ciceroniano del pericolo d'esser travolti nella ruina d'un mondo; e ad essa anche riferisce l'espressione lucreziana *natura deum privata periclis*, che invece va messa in relazione con III, 819-821 e V, 1176. Eppure, poichè Lucrezio lo dice, e lo dice al momento in cui promette che tratterà a lungo questa questione, io non dubito che questa, dell'ambiente, sia stata, se non la sola, la prima ragione che diede Epicuro stesso dell'aver relegato gli dei nei *μεταχόσμια*.[1] Nè va esclusa anche la ragion morale: come ben dice lo Scott, relegar gli dei fuori del mondo era necessario e per la loro felicità e per la nostra.

Si è gia detto che gli dei di Epicuro discendono dagli dei di Democrito. E gli uni e gli altri hanno natura di *imagines*, di *imagines* aventi vita e pensiero; e gli uni e gli altri sono *monogrammi;* al concetto epicureo del perenne afflusso atomico non è estranea per avventura la *θεῖα οὐσία* di Democrito, *divina illa natura quae imagines fundat ac mittat* (v. sopra p. 228); anche gli dei di Epicuro hanno umana figura; anch'essi hanno però una grandezza straordinaria (Lucr. V, 1169 *mirando corporis auctu*), e straordinaria forza (ib., 1172 ... *viribus amplis*) ed anche l'agire e il favellare (1179 *multa et mira* ... *efficere;* 1171 *vocesque superbas mittere pro facie praeclara* etc.). Delle differenze s'è già detto, ed è certo degna

---

questione se gli dei hanno suppellettili, giudica che la risposta di Filodemo, quale traspare dal relativo frammento, sia negativa. Traspare infatti il concetto che le suppellettili nostre sono per noi strumenti di conservazione, e che gli dei essendo eterni non n'hanno bisogno. Ma c'è grande incertezza, anche, se non ci sia qui una obiezione anzichè la risposta di Filodemo. Vedi anche la II Appendice.

[1] Vedi Appendice I.

di nota questa grande somiglianza nei tratti esteriori e in parte accessori, colla differenza radicale nei caratteri più profondi ed essenziali.[1]

Ho citato qui alcuni versi d'un brano di questo quinto libro, dove si torna a parlare di dei; e, per giustificar la citazione, bisogna far sin d'ora qualche osservazione su quel brano, 1159-1191. Si spiega l'origine della religione, e vi si dice prima (1167-1180) onde sia nata negli uomini la *opinio deorum*, poi (1181-1191) onde sia nato l'angoscioso timor degli dei, e le diverse forme di culto che sono l'espressione di quel timore. Ora, l'intero brano pare generalmente inteso così, che la interna distinzione tra le due parti non è avvertita; come se il poeta dicesse: dei vani fantasmi dapprima, e una vana inferenza poi, diedero origine alla religione. Così almeno lascia supporre il Munro nella sua traduzione, così il Martha, quando fa dire (nel suo *Poëme de Lucrèce*, p. 94) del tutto erroneamente a Epicuro: " La vue des phénomènes du ciel... a fait naître dans le cœur consterné des mortels cette idée funeste de la Divinité. „ Ora, invece, nella prima parte (1167-1180) Lucrezio parla della verace manifestazione degli dei agli uomini; dice in che modo gli uomini hanno saputo e sanno che esistono gli dei e quale è il loro aspetto e la loro natura, e per quali giuste illazioni hanno attribuito loro beatitudine o immortalità. Infatti ciò che il poeta dice di codeste apparizioni o è conforme alle notizie che d'altra parte abbiamo circa gli dei di Epicuro — c'è perfino un accenno in linguaggio quasi tecnico al processo dell'eterno *diventare* degli dei: *quia semper eorum subpeditabatur facies et forma manebat* (è la *transitio et similitudo imaginum*)[2] — oppure è conforme a ciò

---

[1] Vedi nota a p. 238.

[2] E nel seguito: *quod tantis viribus auctos non temere ulla vi convinci posse putabant*, il *tantae vires* indica l'inesauribile e sempre pronta provvista di atomi istantaneamente riparante sia le continue perdite per deflusso, sia eventuali assalti di avverse forze. E continua: *fortunisque ideo longe praestare* (esser superiori in felicità a tutti gli altri viventi) *quod mortis timor haut quemquam vexaret eorum* (chè non solo è assicurata loro la salute

che degli dei dice Democrito, il *maior auctus*, le *amplae vires*; inoltre tutta quanta la lunga protesta che segue, da 1192 in giù, contro la religione, è tutta diretta contro l'erroneo ragionamento della seconda parte del brano (1181-1191), e non c'è neppure una parola che accenni a illusione da parte degli uomini nel credere alle manifestazioni descritte nella prima parte. Siamo quindi in diritto di attribuire anche agli dei di Epicuro quei caratteri democritei che troviamo qui in Lucrezio. In v. 1171 *videbantur voces... superbas mittere pro facie praeclara et viribus amplis*, il *videbantur* non significa " sembravano ", ma è, come quasi sempre in Lucrezio, passivo di *videre* e si può dire che qui abbiamo la traduzione letterale della frase di Democrito (v. s.) *θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα*. Vero è che gli dei di Democrito parlavano agli uomini a cui apparivano, il che non si può credere degli dei di Epicuro; ma Lucrezio questo non dice; dice solo " ch'eran visti parlare un maestoso linguaggio ". Quanto alla frase *videre voces mittere* cfr., IV, 596 *conloquium videmus.*

2.

Ma dobbiamo ritornare sulla questione dell'eternità degli dei, che abbiamo finora considerata in sè stessa e sotto l'aspetto della costituzione materiale, per esaminarla sotto un più largo aspetto, ossia in relazione con una

---

eterna, ma anche, come senzienti — quali si manifestano, secondo 1170 sgg. — hanno la coscienza di questa loro assicurata eternità, e sono quindi liberi di una delle due massime, vere cause di infelicità, il *timor mortis*. Che sian liberi anche dell'altra, il *timor deorum*, non c'è bisogno di dirlo!) *et simul in somnis quia multa et mira videbant efficere, et nullum capere ipsos inde laborem* (chè ogni *labor* o *dolor*, fisico o psichico, implica un detrimento materiale nella propria costituzione — ed appunto perciò è sempre segno di mortalità, perchè dove è possibile un detrimento, è possibile anche la disgregazione totale; ora quella sempre presente riparazione che assicura l'immortalità, assicura anche la impossibilità del detrimento, e quindi del *labor* — senso di fatica — che è senso del detrimento. E gli uomini ciò vedevano, non solamente non scorgendo alcuna manifestazione di *labor* negli atti degli dei, ma vedendo anche la causa, nella causa stessa della immortalità).

legge generalissima che Epicuro poneva all'infinito universo, la *ἰσονομία*. Ce ne parla Cicerone, facendo seguito al passo che abbiamo sopra riferito e lungamente discusso. Continua dunque l'epicureo, in Cicerone *N. D.* I, 50: *summa vero vis infinitatis, et magna ac diligenti contemplatione dignissima est; in qua intellegi necesse est eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et si quae interimant innumerabilia sint, etiam ea quae conservent infinita esse debere*. Poichè questa è l'unica testimonianza nella quale la *ἰσονομία* è esplicitamente enunciata e definita, e messa a fondamento dell'eterna esistenza degli dei; e poichè nè si vede bene la ragione di questo nesso, e la legge stessa non par conciliabile col cieco meccanismo atomico di Epicuro, sospetta l'Hirzel e crede il Brieger che si tratti di una dottrina aggiunta al sistema da qualche epicureo seriore. Ma un'aggiunta così sagliente pare per sè improbabile, in una scuola così conservatrice come fu l'epicurea, e più ancora pare improbabile che, fatta, se ne dimenticasse l'autore e la si attribuisse al primo maestro. Chè la testimonianza di Cicerone, cioè del suo fonte greco, è esplicita: *hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus;* e qui si tratta di uno di quei passi che Cicerone deve aver tradotto alla lettera; giacchè credere col Rusch (*Jahresb. di Fleckeisen*, p. 777-782) che qui Cicerone abbia aggiunto qualche cosa di sua testa e che non ha trovato nel suo fonte greco, è un far della critica troppo comoda. S'aggiunge poi che la dottrina stessa la troviamo, sotto altro aspetto, anche in Lucrezio, come ha visto pel primo il Reisacker (*Quaest. Lucret.*) e più diffusamente ha mostrato poi l'Hirzel (*Untersuchungen zu Cic.'s phil. Schriften*, I, p. 85 sgg.). Vi si riferirebbero, dicono, II, 529 sgg., 569-580, 1112 sgg., V, 392 sgg. Il Rusch (l. c.) nega ogni ravvicinamento tra questi passi e il passo ciceroniano. E per verità in II, 1112 sgg. si tratta di una *distributio* di tutt'altro genere, e in V, 392 sgg. si descrive un *bellum aequo certamine*

tra gli elementi, ma non si tratta dell' isonomia universale ed eterna; ma II, 529 sgg. — a cui è da aggiungere 1085 sgg. — hanno una relazione colla legge dell' isonomia, e la si ha del pari (sebbene in modo incompleto) in II, 569-580, come già indica il confronto tra Cicerone *ea quae interimant*, *ea quae conservent* e Lucrezio *motus exitiales* e moti che *possunt servare creata*. Ed insieme con questo passo è strettamente collegato II, 294-307, e i due vanno considerati insieme.[1]

E giova cominciar da Lucrezio. Il quale tre cose insegna. Nei versi 294-307 dice che l' immutabilità quantitativa degli atomi nell' infinito universo avendo per effetto la immutabilità della densità media dell' infinito sciame atomico; e d'altra parte restando sempre eguale la somma di moti atomici (questi essendo sempre in moto e d'un moto

[1] I due paragrafi appaiono scritti sotto una sola ispirazione, sono due aspetti di un medesimo principio. Sono simili anche esteriormente: *Nec... nec; Nec... neque;* tutti e due poi tradiscono una origine seriore, perchè 294-307 non ha nessun diretto legame con ciò che precede; e lo stesso si può dire, in certo modo, di 569-580, se si badi come 581 faccia seguito naturalmente a 568 (chè *in his rebus,* 581, si riferisce alle provviste di forme atomiche considerate in 530-568, non all'eterno equilibrio di vita e di morte, 569-580); mentre invece l'*itaque* di 569 non ha immediata evidenza. L' avrebbe se venisse in seguito a 294-307 (se eternamente *quae consuerunt gigni gignentur eadem condicione,* 300 sg., bisogna ammettere per conseguenza che nè i *motus exitiales queunt superare perpetuo,* nè i *motus auctifici queunt perpetuo servare creata,* 581 sgg.); ma qui, dal fatto che per ogni specie di cose la provvista di atomi è infinita, come deriva la legge dell'eterno equilibrio di vita e di morte? Deriva bensì, ma indirettamente, e intermediario il pensiero di 294-307. La infinita provvista di forme atomiche per ciascuna specie di cose garantisce la eternità di ciascuna specie di cose — siano specie di cose entro i mondi, sieno specie di mondi; e poichè tutte insieme costituiscono il creato, così è garantito l'eterno *gigni earum rerum quae consuerunt gigni* (cfr. anche 1085-1089); ma poichè le cose singole nascono e periscono, è chiaro che la infinita provvista di atomi di ogni specie ha per effetto un eterno equilibrio della loro opera formatrice e della loro opera distruttrice; la vittoria delle forme vitali da una parte deve essere contrabbilanciata dalla vittoria delle forze letali da un'altra, e viceversa. Non è pertanto da concludere che 569-580 sia da trasportare dopo 294-307; Lucrezio ha fatta questa aggiunta qui, perchè qui stesse; ma l'ha fatta contemporaneamente all'altra aggiunta 294 sgg., e collegata in pensiero con quella.

sempre eguale); sempre eguale a sè stessa, e per quantità e per qualità, resta la somma degli effetti — creativi e distintivi di cose — che risultano da quelle condizioni: *quae consuerunt gigni semper eadem gignentur.* Questi effetti sono le diverse specie di cose e di fenomeni in natura.[1] Dunque sempre le stesse specie di cose e gli stessi fenomeni; ma non solo questo: è anche implicito che ciascuna specie sia eternamente rappresentata, non eventualmente ora più ora meno, ma sempre eguale a sè stessa anche quantitativamente; poichè un eventuale spostamento nella proporzione implicherebbe già una diversità nella somma degli effetti; e ammessa una possibile diminuzione nella produzione di una specie (oppure aumento, che implicherebbe diminuzione da un'altra parte), non ci sarebbe ragione di porre dei limiti a questa diminuzione, e bisognerebbe ammettere anche la possibile scomparsa di una specie, e quindi anche di ciascun'altra, e quindi il *non semper eadem gigni.* Ma chi ben guardi e ben comprenda la *vis infinitatis,* vede che codesta garantita incolumità delle specie non può intendersi che come una non limitazione; a ciascuna specie è assicurata l'esistenza eterna ed estensivamente illimitata; giacchè se illimitata è la provvista dei mezzi, come è infinito lo spazio dove la produzione può aver luogo, che cosa mai potrebbe porre un limite alla produzione stessa? i limiti, come le variazioni in più e in meno, esistono bensì localmente, cioè entro limiti di spazio e di condizioni speciali; non sono possibili nel tutto infinito. E poichè i componenti delle specie, ossia le cose individuali e i fenomeni individuali, nascono e periscono, è implicito nel detto sin qui, che ci sia un eterno equilibrio delle forze che creano, aumentano, conservano, e delle forze che minuiscono e distruggono. Ecco dunque già in questo passo di Lucrezio implicita la legge dell' *ἰσονομία* tutta intera, la quale poi non è che un altro aspetto del principio epicureo che

[1] Giacchè Epicuro (v. Sext. Emp. *adv. math.* X 42) diceva — come direbbe un fisico moderno — *τὴν μεταβλητικὴν κίνησιν εἶδος εἶναι τῆς μεταβατικῆς.* Tutti i caratteri fenomenali delle cose e loro mutazioni non sono che manifestazione di movimento.

tutto il possibile è anche reale. Abbiamo già avuto occasione di parlar di questo principio come fondamento del precetto, continuamente inculcato nella lettera a Pitocle e toccato anche da Lucrezio V, 526-531 e altrove, che dove di fenomeni di questo mondo si posson dare varie spiegazioni *possibili* non è da sapiente l'aspirare a conoscere quale sia la effettivamente vera in questo mondo; una lo è di certo: le altre son vere per altri mondi.[1] Ma il principio che ogni possibile è anche reale,

---

[1] Un principio che urta il nostro senso scientifico; ma se ci mettiamo al giusto punto di vista, la cosa non appare più tanto risibile e antiscientifica. Il sapiente, perchè si liberi dal superstizioso concetto dell'arbitrio di una mente creatrice, deve *rerum cognoscere causas;* se d'un fatto naturale egli, ragionando, vede che, sul fondamento dei principî elementari della *φυσιολογία*, più cause sono possibili, non gli è già posto il problema: quale di esse sia la vera; giacchè egli, non ignaro della *vis infinitatis,* sa che sono tutte egualmente vere, e in egual misura — o dismisura. Che importa sapere quale di esse sia la effettiva in un determinato punto dell'infinito, in un determinato momento dell'eternità? La scienza è la legge generale non il fatto particolare. La mente che è avida di conoscere la verità nel caso particolare, mostra con ciò di non essere ancora ben penetrata del vero spirito della scienza della natura; e laddove la sua curiosità non può essere soddisfatta, (come avviene nel caso dei fenomeni celesti, rispetto ai quali Epicuro — che non aveva nessuna fede nelle speculazioni astronomiche di filosofi anteriori e contemporanei e nelle elucubrazioni matematiche su cui si fondavano — diceva che unica via per trovare delle spiegazioni naturali era di fondarsi sopra analogie di fenomeni terrestri che abbiamo sottomano, e possiamo vedere come avvengono: e di tali anologie se ne trovano nel più dei casi più d'una); in questi casi, dunque, corre pericolo di confondere la mancanza della spiegazione particolare colla mancanza d'una spiegazione in genere, e di soccombere quindi alla tentazione di rifugiarsi ancora nella credenza che causa sia un capriccio divino. Questo è il senso di ciò che è detto nella introduzione della lettera a Pitocle § 87, *ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ, τὸ δὲ ἐκβάλῃ ὁμοίως σύμφωνον ὂν τῷ φαινομένῳ, δῆλον ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ.* — " Chi, vedendo in un campo mal coltivato un'erbaccia, per esempio un bel lapazio, volesse proprio sapere se sia venuto da un seme maturato nel campo stesso, o portatovi dal vento, o lasciatovi cader da un uccello; egli, per quanto ci pensasse, non verrebbe mai a una conclusione. „ Che se non pertanto venisse a una conclusione, ossia facesse in testa sua una scelta tra le diverse spiegazioni, è evidente che non sceglierebbe a ragion veduta, ma per un impulso *mitico*, come dice Epicuro. Sapere che il bel lapazio può esser venuto nell'uno o nell'altro o nell'altro di quei modi, è scienza; ed è la scienza che basta.

implica anche che sia reale in tutta l'estensione della sua possibilità, cioè, chi ben guardi la *vis infinitatis*, senza limitazione. Infatti, se un sole può formarsi in un modo A o in modo B, e infinita è la materia onde può formarsi sia nell'uno che nell'altro modo, e infinito lo spazio dove o nell'uno o nell'altro modo un sole può formarsi; dove o come ci saranno limiti al formarsi d'un sole, tanto nel modo A quanto nel modo B?

La seconda cosa che troviamo in Lucrezio, II 532 sgg., è l'affermazione espressa di un punto che qui sopra abbiamo semplicemente inferito: in ciascuna forma di atomi il numero di atomi è infinito — ciò che val quanto dire che per ciascuna specie di cose è infinita la provvista di atomi acconci a quella specie. Ora questa infinita provvista assicura la esistenza eterna di ciascuna specie, e sempre nella completa sua quantità, vale a dire in quantità d'individui sconfinata. La scorta infinita sarebbe necessaria anche per la produzione di un individuo solo di una determinata specie (541 sgg.); ma data la scorta infinita è di necessità che la specie sia in tutta la sua estensione (*numerum repleri*, 536), vale a dire in numero innumerevole, come dice lo stesso Lucrezio II, 1084 sg.

> quapropter caelum simili ratione fatendumst
> terramque et solem, lunam mare cetera quae sunt,
> non esse unica, sed numero magis innumerali.

In terzo luogo, nei versi 569 sgg., Lucrezio afferma l'altro momento, che s'era del pari inferito, l'eterno equilibrio di vita e di morte, dei *motus exitiales* e dei *motus genitales auctificique*.

Dopo ciò non par davvero possibile il negare che in Lucrezio si trovi la legge della *ἰσονομία*, della *aequa distributio*, sostanzialmente quale è enunciata in Cicerone, e del pari fondata sulla infinità. Lucrezio anzi completa Cicerone, e lo fa intendere meglio. Però due differenze intercedono tra Cicerone e Lucrezio. In Lucrezio l'isonomia è una *aequa distributio* di forza per la quale tutte le diverse specie di cose durano in eterno equilibrio — ciò che dapprima dice anche Cicerone: *ut omnia*

mnibus paribus paria respondeant; ma poi Cicerone
resenterebbe l'isonomia sotto l'aspetto di una *aequa di-*
tributio tra contrarie cose (*si mortalium tanta mul-*
itudo sit, esse immortalium non minorem); e di qui anzi
errebbe ciò che in Lucrezio non troviamo (ecco la se-
onda differenza), che dall'isonomia derivi senz'altro la
sistenza di eterni dei. Circa al primo punto, notiamo
ome la tendenza a vedere questo mondo, non come un
nsieme di cose diverse, ma come un insieme di cose
ontrapposte (sia nel campo fisico, sia nel morale e in-
ellettuale) era una disposizione, per dir così, fonda-
nentale dello spirito, e nella tradizione filosofica, poi, o
retta quasi a sistema (si pensi p. es. a Eraclito), o quasi
istematicamente sottintesa (freddo e caldo, luce e te-
ebre, cielo e terra, mare e terra, gioventù e vecchiaia,
orza e debolezza, amore e odio, virtù e peccato, sapienza
stoltezza, bianco e nero, guerra e pace, pari e dispari,
uadrato e rotondo, lento e veloce, grave e leggero, umido
asciutto, quadrato e tondo, grande e piccolo, veglia e
onno, piacere e dolore, duro e molle, fuoco ed acqua,
omo e donna, uomo e bestia, sano e infermo, anima e
orpo, pensiero ed azione, parlare e tacere, male e bene,
οιεῖν e πάσχειν, ricchezza e povertà, ecc. ecc.).[1] Certo
nche noi abbiamo lo stesso modo di vedere, e abbiamo
parole corrispondenti; ma noi abbiamo però assai più
iva e presente la coscienza (segnatamente nel campo
sico), che per lo più non si tratta di cose opposte, ma
di gradazione o di privazione, o di rapporti, o di at-
eggiamenti meramente subiettivi, o di tradizione conser-
ata nel linguaggio. Non così, ripeto — ed è cosa che
asta rammentare — era per gli antichi in genere, e per
li antichi pensatori in ispecie. Posto ciò, la avvertita
ifferenza tra Lucrezio e Cicerone nel concetto dell'iso-
nomia si può dir che scompare; tanto che Cicerone si

---

[1] E Aristotele (de gen. et corr. I 2, 315) dice che gli atomisti (Leuc. Dem.), poichè i fenomeni sono infiniti e contrari, ammisero infinite le forme degli atomi, sicchè mutando il modo di lor composizione, il medesimo può apparire in modo contrario.

esprime dapprima secondo un aspetto, e poi secondo l'altro, come se nessuna differenza corra tra i due.

Passando ora al secondo punto, ossia all'isonomia come implicante già per sè — per legge di contrasto — la esistenza (e infinità) di eterni dei, si vede come Epicuro, concependo la sua isonomia, prevalentemente almeno, come un eterno equilibrio tra caldo e freddo, luce e tenebre, cose dure e cose molli, pesanti e leggere, animate e inanimate, fiorenti e decadenti, aspre o blande, ecc., fosse da ciò aiutato nel contrapporre ai viventi mortali i viventi immortali. Ma per fermo non fu nel suo pensiero l'isonomia che diè nascita alla teologia — tanto più che le esigenze dell'isonomia erano già in certo modo soddisfatte dal contrapposto degli eterni atomi e dei *concilia* nativi e mortali; furono dapprima le ragioni accennate al principio, e in particolar modo il consenso universale, giudicato alla stregua della sua psicologia. Naturalmente, una volta entrati gli dei immortali nel numero delle *res*, la legge dell'isonomia si applicava loro senz'altro; ma resta ancor da spiegare come Epicuro cercasse di metterli in quella logica dipendenza dall'isonomia, per cui data questa sieno dati quelli. E questa domanda — poichè possibilità implica realtà, e realtà senza confini — equivale a quest'altra: come Epicuro fosse condotto a escogitare la possibilità fisica di eterni dei, in quella forma fantastica che s'è descritta più sopra. Ci apre forse l'adito a comprendere la connessione del pensiero epicureo questa considerazione. In forza della isonomia, ossia della *infinitas*, tutte le specie di cose sono eterne κατ' εἶδος; ma non sono eterni gli individui che compongono ciascuna specie. Perchè? Perchè, all'aggregamento atomico onde constano essendo mescolato il vuoto, non è agli individui assicurata la persistenza della materia onde son fatti. La durata dell'esistenza dunque è collegata colla persistenza della materia: e così all'atomo e al tutto è garantita l'eternità, perchè garantita eterna la persistenza della loro materia; mentre non c'è che esistenza temporanea dove non è che temporanea la persistenza della materia componente. Ma qui entrano in campo grada-

zioni e varietà molteplici. E, anzitutto, non vale che entro certi limiti la regola che la durata dell'esistenza di una cosa sia proporzionata alla persistenza della materia di cui consti; chè, accanto alla persistenza, c'è anche la sostituzione di materia nuova; e una cosa, nella quale il disgregamento della materia proceda anche con una certa rapidità, può tuttavia prolungare di molto la sua esistenza, se la sostituzione di materia nuova alla disgregata proceda del pari rapidamente. Questo processo di reintegrazione vale a rigore per le cose tutte; ma ha luogo in misura assai diversa da cose a cose. È minimo in un sasso, che deve invece la sua lunghissima esistenza alla grandissima persistenza della sua materia; è invece notevolissimo — anzi è particolarmente caratteristico — negli esseri organici e anzitutto negli animali; e ad Epicuro e a Lucrezio non è ignoto che un uomo, poniamo a cinquant'anni, è lui stesso di venticinque anni, ma è composto di tutt'altra materia da quella che lo componeva a venticinque anni. Così nel campo stesso della nostra esperienza la natura offriva a Epicuro esempi di esistenza indipendente dalla persistenza della stessa materia; e a tal segno, che ne nasceva anzi una difficoltà opposta: quella di spiegare in siffatti casi la necessità pur del morire, o per lo meno della relativa brevità della vita. Ed è appunto per questo che Lucrezio (cioè Epicuro) si è visto nella necessità di escogitare una spiegazione apposita del necessario nostro perire, che non è il perire, p. es., d'un edificio. Se un animale, infatti, continuasse a ricevere e ad assimilarsi tanto alimento che valga a contrabbilanciare le perdite, non si vede, secondo la fisiologia di Epicuro, perchè dovrebbe esser mortale, salvo i casi di morte violenta. È per questo che Lucrezio, II, 1115-1140, ci insegna che l'animale in un primo periodo prende e si assimila alimento in proporzione maggiore delle perdite, e ciò produce il suo crescere; ma questo crescere crea poi tali condizioni fisiologiche, per le quali in un secondo periodo l'animale non può più assimilarsi tanto cibo, che basti a riparare le perdite; e quelle condizioni, appunto per questa insufficiente ripa-

razione, si fanno naturalmente sempre peggiori, sì che vien la ruina. E la stessa spiegazione è data per il crescere e perire di un mondo — che Epicuro chiama appunto un gran *ζῷον*; e qui se ne vede in parte la ragione. Sotto quei versi di Lucrezio si sente proprio il bisogno di rispondere all'obiezione: ma se noi col cibo restauriamo continuamente la perdita di materia nostra, perchè siamo mortali? E, accanto, quest' altra: un mondo librantesi in mezzo all' infinito oceano atomico, e quindi in condizione che non gli manchi mai materia per riparare le sue perdite, perchè deve perire? E anche qui la risposta di Epicuro è: perchè cresce. Queste osservazioni (sia detto per incidenza) ci fanno meglio comprendere perchè Lucrezio metta la teoria del nostro crescere e poi deperire e morire in un posto dove non si aspetterebbe, ossia in relazione colla natività e mortalità dei mondi. [1]

Epicuro dunque trovava nel campo della nostra esperienza un punto di partenza, ossia un' analogia, come egli suol dire — conformemente al suo precetto che bisogna *σημεῖα ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις* [e quindi anche *ἐν τοῖς μετακοσμίοις*] *συντελουμένων φέρειν τῶν παρ' ἡμῖν τινα ,φαινομένων* — per stabilire una possibilità di *res* composte di atomi, le quali tuttavia avessero esistenza eterna; si trattava di supporre esseri esistenti, come gli animali, per un continuo scambio di materia, ma per modo che costantemente potessero assimilarsi tanta ma-

---

[1] Ossia, per Epicuro il mondo è realmente e in senso proprio, non in senso figurato, uno *ζῷον*, un organismo animato. Posto ciò, si comprende meglio e riesce meno strana la spiegazione di Lucrezio (V. 534 sgg.) del come *terra in media mundi regione quiescat* e non precipiti col suo peso sulla sottostante regione aerea; e si comprendono meglio V 476 sgg. dove sole e luna *ita sunt* tra cielo e terra...

> . . . . ut corpora viva
> versent et partis ut mundi totius extent;
> quod genus in nobis quaedam licet in statione
> membra manere tamen cum sint ea quae moveantur:

sebbene poco prima Lucrezio abbia calorosamente combattuta la credenza che i corpi celesti sieno de' viventi. Sole e luna non sono dei viventi, ma membra di un vivente.

teria quant'era quella via via perduta; e perchè codesto scambio fosse costantemente equilibrato, bastava eliminare ciò che negli animali è causa di rovinoso squilibrio, ossia l'accrescimento. Ma con che mezzo e su qual fondamento toglier di mezzo il periodo del crescere? Prima di rispondere a questo, esaminiamo un altro punto.

Ho detto che col costante ed equilibrato scambio della materia era posta la possibilità dell'esistenza senza fine; ma ho detto male; bisogna fare una eccezione, e una eccezione che distrugge il principio. Gli esseri che, come gli animali, possono prolungare la loro esistenza per iscambio di materia, non sono condannati alla morte soltanto per quello squilibrio rovinoso sopra descritto, che è cagionato da un precedente squilibrio *auctificum*; questa è la morte naturale; ma posson morire anche di morte violenta, e un uomo che potrebbe vivere fino a ottant'anni può essere ucciso a venti da un *morbus* che dal di fuori penetri in lui (per usare il linguaggio lucreziano) o da una pugnalata. Posson cioè intervenire assalti di straordinarie forze esteriori, che disgreghino e dissolvano il *concilium* con tanta rapidità, che il regolare afflusso di nutrimento non possa a gran pezza arrivare a tempo per riparare le immani e istantanee perdite (segnatamente di anima). Epperò, se anche supponiamo pei viventi quaggiù quell'equilibrio costante tra nutrimento e perdite, che s'è supposto per gli dei, gli animali tutti sarebbero pur sempre mortali, perchè nell'eternità del tempo nessuno sfuggirebbe a una morte violenta. Lo stesso s'avrebbe a dire degli dei, come si sono concepiti or ora, i quali là negli *intermundia* sono esposti alla bufera atomica che mai non resta, e che volte a volte, p. es. allo sfasciarsi di mondi circostanti, può diventare anche straordinariamente violenta e pericolosa. Ma quale è la causa, per gli animali, di questo perenne pericolo di morte violenta? È la temporanea (sia pure brevemente temporanea) persistenza della medesima materia componente essi animali. È perchè la materia di cui io oggi son fatto resterà per un pezzo, almeno in gran parte, la materia mia; è per questo che il suo improvviso disgregarsi, per un eventuale

violento assalto, non può esser riparato dal lento *suppeditari* di cibo ristoratore. Quella stessa persistenza della materia, dunque, che in certi casi, come nel sasso, è la conservatrice dell'esistenza, diventa in altri casi cagione o pericolo di morte. Per render dunque possibili degli esseri eterni composti di atomi, bisogna alla precedente condizione dello scambio costantemente equilibrato di materia aggiunger quest'altra: la assoluta non persistenza della materia. Metteteci in tal condizione che il costante scambio equilibrato sia continuamente totale e *istantaneo*, e allora *quae veniunt aliena salutis recedunt prius quam quid noceant sentire queamus.* E questa condizione scioglie anche quella difficoltà che abbiamo lasciata insoluta: come toglier di mezzo per gli dei, viventi in mezzo a così enorme sovrabbondanza di alimento, il periodo e il pericolo dell'accrescimento? è tolto dall'istantaneo e totale mutamento della materia tutta, che impedisce il soffermarsi di maggior materia che non occorra alla semplice conservazione.

Ed anche per questa seconda condizione non mancavano *τινὰ τῶν παρ' ἡμῖν φαινομένων* che offrissero ad Epicuro la necessaria analogia; per esempio un fiume, o (e ancor meglio) una cascata, o una fiamma, o la più potente delle fiamme: il sole. Tutte queste sono cose destinate a morire, ma non per vecchiaia, non per morte violenta, bensì per mancanza di alimento, che è un pericolo al quale non sono esposti gli dei. E qui, ripeto, sta la vera ragione per la quale Epicuro ha messo gli dei fuori dei mondi. — Ho accennato anche al sole; infatti il sole, che, come è noto, per Epicuro non è più grande di quello che a noi pare, pure rovescia su noi torrenti di luce — cioè di sè stesso — ed emette quindi la sua materia con molto maggior velocità che non faccia una cascata; ma con altrettanta rapidità si pasce della materia atomica ignigena che in quantità enorme è raccolta entro i *moenia mundi*, lassù nelle regioni eteree.[1] Quando i *moenia*

---

[1] Pensando a ciò, troviamo meno strano che Epicuro non respingesse, tra le diverse teorie solari, quella che faceva ogni mat-

mundi si sfasceranno, questa enorme provvista si dissiperà per l'infinito, e il sole si spegnerà.

Ecco dunque come Epicuro potè ideare la possibilità degli eterni dei. La persistenza della materia nelle cose ha innumerevoli gradazioni tra due opposti estremi, che sono le due forme dell'eternità. Da una parte la persistenza assoluta della materia si confonde coll'*εἶδος* nel costituire l'esistenza individuale (così nell'atomo); dall'altra parte la assoluta non persistenza della materia fa sì che resti in certo modo il solo *εἶδος* a costituire l'esistenza individuale. E l'*εἶδος* è eterno.[1] È così che Epicuro ha potuto concepire la possibilità di tali condizioni in cui *ea quae conservant* abbiano sempre la vittoria sopra *ea quae interimunt*, e contrapporle alle condizioni in cui queste ultime hanno sempre la vittoria sulle prime. Data la possibilità, per legge d'isonomia, ossia infinite del pari essendo le forze salutari e le forze letali — che vuol dire: essendo infiniti gli atomi, i quali conciliandosi devono di necessità produrre tutte le condizioni possibili, e a seconda di queste essere o forze salutari o forze letali — ne viene di necessità che *cum tanta* (cioè *infinita*) *mortalium sit multitudo, sit immortalium non minor*. E questo è il senso, non esplicitamente chiaro, dell'ultimo periodo del passo ciceroniano.

Se la teoria fisica degli dei di Epicuro, considerata in relazione colla sua teoria atomica, presta il fianco a parecchie obiezioni e difficoltà, lo stesso non può dirsi della sua dottrina dell'isonomia, come necessaria conseguenza della infinità; e la congettura, già per ragioni esteriori improbabilissima, che questo punto di dottrina sia una aggiunta appiccicata al sistema da qualche epicureo seriore, non appare che abbia alcun solido fondamento neppure nella dottrina in sè stessa. Piuttosto, se meritamente si ammira la grandiosa concezione (" eine gross-

---

tina formarsi e sorgere un nuovo sole ad oriente, spegnentesi la sera ad occidente. Lucr. V, 658 sgg.

[1] Non giurerei che in questa concezione epicurea non abbiano avuto qualche influsso le idee-reali di Platone.

artige Geistesthat „, Brieger, *Urbewegung der Atome*, p. 28) dell'infinito universo atomico cosparso di infiniti mondi nativi e mortali, primamente messa innanzi da Democrito; sarà pure giustizia il riconoscere la grandiosità di questa concezione di Epicuro, che mirabilmente completa quella di Democrito, in quanto dalla intensa comprensione della infinità democritea ha saputo trarre, per logica conseguenza, la eterna stabilità della natura in tutta l'immensa varietà e complicazione delle sue forme e delle sue leggi. I versi lucreziani II, 294-307, 532-568, 569-580, considerati nel loro insieme e illustrati dall'insieme del concetto dell'isonomia, acquistano una sublimità nuova; e consigliano di andar cauti, prima di attribuire a superficialità e piccineria di mente (come da parecchi si fa, e anche dallo Zeller) o la tenace fiducia di Epicuro nella attestazione dei sensi, o qualche particolare dottrina dall'apparenza strana e risibile.

APPENDICE I.

NOTA A PAG. 240.

Quando ho scritto queste pagine sugli dei di Epicuro io non conoscevo l'articolo di W. Scott che pel breve cenno in Bursian e pel breve riassunto ora riferito. Veduto poi quell'articolo, ebbi la grata sorpresa di riscontrare una grande conformità nei ragionamenti particolari, così che sono stato in forse di sopprimer senz'altro il mio scritto e sostituire l'articolo dello Scott. Se così non ho fatto, è perchè non credo inopportuna la discussione alquanto più ampia su qualche punto, che qui s'è fatta, e perchè qua e là non manca qualche dissenso, o qualche osservazione che lo Scott non ha fatto. Del resto la priorità della interpretazione, che credo giusta, del passo Ciceroniano risale più in là dello Scott; chè l'articolo suo

è una difesa della traduzione di Cic. *Nat. D.*, I, 49, che il Lachelier dava nella *Revue de Philologie* 1877, p. 264, e che dice: " Secondo l'insegnamento di Epicuro la natura divina è di tal fatta, che è percepita non dal senso ma dal pensiero, nè ha la qualità della solidità o della identità numerica, come quelle cose che Epicuro chiama *στερέμνια* a cagione della loro consistenza sostanziale; ma, per la percezione di una serie di immagini simili, quando una infinita successione di immagini di forma precisamente eguale sorge dagli innumerevoli atomi e fluisce agli dei, la nostra mente intentamente fissata su queste immagini arriva a comprendere la natura di una esistenza ad un tempo beata ed eterna. „ Questa traduzione, come si vede, resta in tutto fedele alla lezione dei mss., conservando *ad deos* (la lezione ms. ondeggia tra *ad deos* e *ad eos*, ma torna lo stesso); io non me ne stacco che nella lieve mutazione del secondo *cum* in *tum*, e facendo cominciar con esso *tum*, e non con *sed imaginibus*, la seconda parte del periodo. Sono differenze esteriori.

Lo Scott esamina quindi punto per punto il testo ciceroniano. A proposito di *ut non sensu sed mente cernatur* cita anche due frammenti *Voll. Herc.*, coll. 2, tom. VI, 2, col. 17 e col. 18, dove è detto che il *παχυμερέστερον* è anche ciò che può *κινεῖν αἴσθησιν*, e che nessun sensibile è immortale, perchè vi si oppone la *πυκνότης* ricevente *πλήγας ἰσχυράς*: onde sentiamo tutta la forza del lucreziano *tenuis* V, 148 e di *corpus sanctum* VI, 76, e anche del citato passo di Plutarco (Diels, *Dox.*, p. 306) che dice gli dei di Epicuro *λόγῳ θεωρητούς* per la *λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως*.

Quanto a *ad numerum* conferma la interpretazione dell'Hirzel, da noi accettata, con più abbondanti citazioni aristoteliche (da Bonitz, sotto *ἀριθμός*). È evidente che tra le cose che Epicuro prese da Aristotele va annoverata anche questa distinzione di *τὸ ἓν κατ' ἀριθμὸν μένον* o *ὑφεστιός* da *τὸ ἓν κατὰ ὁμοείδειαν ὑφεστός*; solo che per Aristotele questa unità formale, oltre al caso del medesimo soggetto conservante la sua unità *μεταβαλλόντων ἀεὶ τῶν μερῶν*, comprende anche, anzi riguarda principalmente, l'unità

della specie, mutevole negli individui, durevole nel
la quale invece Epicuro lascia da parte, perchè q
unità per lui non ha valore d'entità per sè stessa,
è semplice effetto d'un *foedus naturai*, cioè, in f
d'una comune meccanica necessità. Pare allo Sco
ragione, che *nec soliditate quadam nec ad numeru*
un latino alquanto strano, ed è favorevole alla corre
del Mayor *neque eadem ad numerum sit*. — Codest
non sono dunque dei solidi ma delle superfici
Cic., ib. § 75). Quanto a *sed imaginibus . . . afflu*
chiave, dice lo Scott, è in D. L. X, 139 (v. s.) *κατ' ὁμοει*
(scil., *ὑφεστώτας*), ecc., e *imaginum similitudo et tran*
ripetuto tal quale al § 105, sarà letterale, anzi mate
e non chiara traduzione per avventura di un *καθ' ὁ*
τητα καὶ πορείαν, da Cicerone non ben capito. — R
tata quindi la ipotesi di Hirzel e Mayor d'una du
dottrina epicurea intorno agli dei, una esoterica e
exoterica, ed eliminata la difficoltà del testo laer
nel modo già sopra accennato, lo Scott passa a pa
dell'isonomia. (Ma di questo punto parliamo più ava

Tocca quindi lo Scott dei rapporti con Democ
Dell'avere Epicuro cambiata in eternità la longevità
dei di Democrito noi abbiamo data come principale
ragione d'ordine logico: il consenso generale, che ha
canonica epicurea l'importanza che s'è visto. Lo S
crede invece che una ragione etica, il bisogno d'un id
della felicità perfetta, richiedesse la immortalità
dei; e aggiunge che era necessario per la felicità
degli dei, come degli uomini, che gli dei fossero
legati fuori del mondo, nel quale invece Democri
aveva lasciati. D'altra parte, in accordo colla teoria
conoscenza, la notizia di essi ci deve arrivare per *εἴδ*
E tutto ciò Epicuro ottiene col far degli dei non de'
goli idoli volanti pel mondo (teoria di Democrito) ma
infinita successione di idoli fuor del mon
gli idoli che parton di là e vengono a noi, vengo
trovarsi nelle stesse condizioni dei soliti idoli (visi
mentali), mentre gli dei acquistano la richiesta du
infinita.

Preziose conferme della teoria qui esposta ci danno poi alcuni passi, dapprima non bene intesi, e che lo Scott spiega bene alla luce appunto di questa teoria. Riferiamo alcune di queste spiegazioni. Plutarco, *Plac.* I, 7, 15 = Stob., *ecl.*, p. 66 (Diels, *Doxogr.*, p. 306), in seguito al passo già citato, che dice gli dei di Epicuro di forma umana, e t u t t i non visibili che alla mente, per la tenuità loro, dice: *ὁ δ' αὐτὸς* (Epicuro) *ἄλλως τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάσδε, τὰ ἄτομα, τὸ κενόν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας* [*ἄλλως* di Scott, Gassendi e un codice, per *ἄλλας* volg. e Diels, s'impone]. Poichè Epicuro, fuori dei primi tre, non ammetteva l'indistruttibilità che per gli dei, *ὁμοιότητες* non può che significar gli dei, ossia quegli esseri la cui essenza è un flusso di simili. Ecco infatti Philod. *περὶ εὐσεβείας*, Gomperz *Herc. stud.*, p. 110, *δύναται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσα διαιώνιον ἔχειν τὴν τελείαν εὐδαιμονίαν, ἐπειδήπερ οὐχ ἧττον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἑνότητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου καταλείπονται καθάπερ ἐν τῷ περὶ ὁσιότητος*. Lo Scott scambia il posto di *αὐτῶν* e *ὁμοίων*; ma non è neppure indispensabile. " (Una natura) costituita dalla *similitudo* può avere una felicità eterna. Dappoichè [per spiegare questa *similitudo*], delle unità (o individualità) possono constare così degli stessi, permanenti, elementi materiali, oppure di elementi materiali simili, come insegnò anche Epicuro precisamente nel libro intorno alla *Santità* " [cfr. *sanctum corpus*, Lucr. IV, 76]. E poco sotto si parla di una *σύγκρισις τῶν ὁμοίων ἄλλων* (*καὶ ἄλλων*) " di simili continuamente mutanti. " Ometto per brevità qualche frammento, e passo a p. 136, 137 di Gomperz, dove, in sostanza, si combatte chi dice a Epicuro che non c'è posto pei suoi dei, dal momento che tutte le cose sono o *συγκρίσεις*, o ciò di cui son fatte le *συγκρίσεις* (Epic. *ad Her.* § 40, Lucr. I, 483 sg.); e che Epicuro non può dar posto ai suoi dei tra le *συγκρίσεις*, perchè *πᾶσα σύγκρισις φθαρτή*. Dalle briciole s'intravede che la risposta è che nè Epicuro nè Metrodoro hanno affermato che ogni *σύγκρισις*, sia *φθαρτή*; e alla pag. seguente (Gomp. 138, dove lo Scott legge nelle linee 13.14 *σύγκρισιν τῶν μὴ κατ' ἀ-*

ῥιθμόν, mentre il Gomperz omette il μή; ma lo spazio del facsimile ha il posto di sei lettere in luogo di quattro), si dice ancora che Metrodoro nel suo scritto *sulla Mutazione*, fa la dovuta distinzione, e poteva con tutto diritto affermare, che corpi composti di elementi non numericamente identici (ma sempre rinnovantisi per successione di simili) sono imperituri, anzi divini. A pag. 246 del suo articolo lo Scott cita un frammento di Filodemo περὶ θανάτου, che con una lieve modificazione e integrazione viene a dire: " ma continuando il flusso di materia rispondente alla natura degli dei colla loro identità solo formale, è proprio alla loro natura continuare nello stesso stato in eterno ". Con che si può confrontare un altro frammento di Filodemo περὶ θεῶν διαγωγῆς, citato a p. 243, e interpretato nel senso che il tutto ha sempre generato e sempre genererà per gli dei ciò che è loro appropriato, comprendibile solo dal pensiero, non dal senso.[1]

Lo Scott, p. 222 sgg., spiega l'ἰσονομία, in breve, così: l'isonomia è un caso della legge di probabilità, ossia della legge che di due alternative egualmente possibili, ciascuna si avvererà con egual frequenza, se si prende un numero di casi infinito. Nell'argomento in questione se ne ha una doppia applicazione: in primo luogo, dato il numero infinito di atomi, si avrà un egual numero dei moti tendenti a conservare, *auctifici motus* (processo formativo) e dei *motus exitiales*. Ma questa distinzione bilanciata può aver due vie: 1.° i processi di incremento e di de-

---

[1] In Fragm. Herc. p. 183, lo Scott fa una specie di appendice alla teoria, supponendo che agli dei affluiscano anche *imagines* di uomini e cose, buone e cattive; dalla quale tutto ciò che è deisimile è assimilato dagli dei, tutto ciò che è contrario alla natura divina è respinto. Così la forma divina e perfetta risulterebbe dalla " concretion " di innumerevoli forme materiali imperfette, restando eliminate nel processo le imperfezioni individuali. Sarebbe l'equivalente fisico del processo mentale dell'arrivare all'idea, ossia all'universale, mediante astrazione dai particolari: nè si vede, dice lo Scott, quale altra soluzione potesse tentare Epicuro per trovare una genesi materiale dell'ideale. Lo Scott propone tutto ciò come congettura incerta; ma è molto meno che incerta. Essa suppone che Epicuro avesse bisogno di ammettere, alla maniera di Platone, un ideale avente esistenza reale e obiettiva!

cadenza prevalgono alternatamente sui diversi esseri, onde s'ha nel tutto un perpetuo decadere degli uni e nascere di altri. 2.° o sono simultanei sopra un medesimo oggetto, onde s'ha equilibrio, e quindi eterna durata di esso. Ciò posto, data l'infinità di casi nell'universo, s'avrà, per isonomia, una eguale estensione del processo alternato e del processo simultaneo; e poichè in tutti i mondi ha luogo il processo alternato, s'ha ad ammettere in egual proporzione attuato il processo simultaneo negli *intermundia;* l'isonomia — o ne sia autore Epicuro stesso, o un successore — fu escogitata per provare precisamente la perpetuità degli *auctifici motus* nel caso degli dei, e in questo caso soltanto.

Così lo Scott, il quale poi biasima Hirzel e Mayor d'aver interpretato l'isonomia come una bilancia tra un *eccesso di moti distruttivi* da una parte (nei mondi) e un *eccesso di moti salutari* nell'altro caso (*intermundia*), con che si viene ad attribuire, indebitamente, a Epicuro una *inconsistency:* chè non si vede il perchè i moti *auctifici* non possano trovar sufficiente applicazione nei mondi, come negli *intermundia.* — La spiegazione dello Scott è vera in sostanza, ma non è in tutto vera e non c'è tutto il vero. Andrebbe bene, nell'ultima sua parte, se fossero tra loro paragonabili la durata di vita mortale e di vita immortale, come i casi pari o i casi dispari; ma dove è la garanzia che durante l'eternità sempre duri l'equilibrio delle opposte forze, e non intervenga un alternamento? Che è quanto dire, bisogna anzitutto dimostrare che son possibili condizioni tali che garantiscano codesto eterno equilibrio. Una volta dimostrato che ci sono (e noi abbiamo appunto tentato di mostrare come per Epicuro ci fossero), allora sta benissimo il calcolo delle due probabilità eguali nell'infinito, come vuole lo Scott. — Che Epicuro, poi, abbia escogitata la isonomia proprio perchè gli servisse a provare gli eterni dei, è cosa per lo meno (pare a me) molto improbabile. Il fatto che in Lucrezio isonomia e dei non sono messi in alcuna relazione è decisamente contrario al supposto.

APPENDICE II.

NOTA A PAG. 242.

È interessante confrontare alcuni frammenti di Filodemo περὶ θεῶν διαγωγῆς, che lo Scott riporta ed esamina nel già citato articolo, a p. 237 sgg., e che toccano di questo argomento. Vi si combatte dapprima la dottrina degli stoici, che gli dei risiedano nelle stelle; e si fa anzitutto l'obiezione che, in tal caso, gli dei sarebbero costretti ad aggirarsi insieme colle stelle, ciò che pare una condizione tutt'altro che di felicità: non si nega già il moto agli dei, chè non si conosce alcun vivente senza moto; si nega questo moto di traslazione. Vengono poi alcune righe oscure, dove si parla ancora della natura divina solo visibile alla mente, perchè non è un composto κατ' ἀριθμόν; e appunto in questa costituzione fluida, senza materiale identità, degli dei è fondato poi un altro argomento contro il muoversi degli dei insieme cogli astri: " un moventesi bisogna che sia *uno* e non *molti* in molte successive posizioni; e un vivente, anche, bisogna che resti lui stesso e non molti suoi simili; „ ora (par che il ragionamento venga a dire) dove c'è l'individualità materiale, l'identità resta anche col mutar di luogo; ma dove l'individualità non è fondata sulla identità materiale, perchè quella si conservi bisogna che non muti luogo. Come se io viaggio con una bottiglia d'acqua, questa resta sempre lei perchè l'acqua è sempre la stessa; ma se immagino una cascata d'acqua trasportata in altro luogo, in realtà non sarà più la stessa cascata. È ben vero (par che continui Filodemo), che anche nelle cose κατ'ἀριθμόν alla lunga la materia si muta (e quindi, se consideriamo un moto continuato per un lunghissimo tempo, avverrà che una cosa alla fine di esso non sia più quella ch'era in principio, nè per posto nè per materia); ma considerando il viaggio a parte a parte, saranno le

medesime ἑνότητες, le unità ἐξ αὐτῶν, che occuperanno successivamente posizioni diverse. — Ed ora Filodemo entra proprio nell'argomento nostro: i sopporti degli dei devono essere tenui, come tenui sono i loro corpi. Le poche righe son disgraziatamente assai lacunose. Lo Scott vi legge dapprima " che la non solidità dei sostegni degli dei non fa alcuna difficoltà, finchè questi non sieno condannati (come sarebbero gli dei supposti residenti nelle stelle) a un moto traslatorio „ (qui pare abbastanza sicura la prima parte del testo: non far difficoltà la non solidità dei sostegni degli dei). Viene poi una proposizione chiarissima: ἀλλ' ἡμεῖς μὲν ὄντες στερέμνιοι, μὴ στερεμνίου τινὸς ἡμῖν ὑπό(ν)τος, οὔτ' ἂν μένειν ο(ὔ)τε κινεῖσθαι δυναίμεθα. τοὺς δὲ (?) ... e proprio qui c'è il maggior guasto nel testo. Dopo, troviamo ancora una proposizione abbastanza sicura (ο)ὐ δύσχερ(ῶς?) ἂν ἡ φύσις φέροι σύγκριμα ν(οη)τὸν ἔχο(ν) πυκνότητα νοητήν. La lezione di φύσις è incerta, e lo Scott propone molto bene βάσις (il facsimile di Oxford ha φασις); ma sia βάσις sia φύσις, sarà piuttosto ἔχο... da completare così che s'accordi con φύσις o βάσις, per ottenere il senso, che pur vuole lo Scott, " non fa difficoltà che un sostegno avente una densità solo pensabile (non sensibile) sostenga un composto (così tenue da non esser che) pensabile „. [Nei Fragm. Herc., p. 198, lo Scott sostituisce la congettura φράσις, che non mi pare più probabile.] E poichè la estrema tenuità degli dei, e la perpetua fluidità della loro materia son così connesse, che l'una è condizione dell'altra, è lecito credere che anche le *sedes* non solo sieno *tenues* come gli dei, ma del pari sieno *eaedem non ad numerum sed ad speciem* (v. s. Lucr.: *tenues pro corpore eorum*); e devono infatti esser del pari immortali, e non lo possono essere che alla stessa condizione. Lucr., VI, 76, chiama *sanctum* il *corpus* degli dei, accennando appunto alla costituzione sua che lo rende immortale; e nello stesso senso dice *sanctae* " inviolabili, intangibili „ le *sedes*, in V, 147.

XII.

L'ORIGINE DEL LINGUAGGIO.

A V, 1026-1088.

[Questo studio forma la seconda parte di una *Memoria*, presentata all'Istituto Lombardo in febbraio 1896, dal titolo: *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*. La prima parte contiene un'analisi del Cratilo, intesa a dimostrare che quel dialogo contiene bensì una teoria platonica del linguaggio, e quale; ma che fine e concetto essenziale del dialogo non è già codesta teoria, ma la dimostrazione che l'indagine della primitiva significazione delle parole non conduce alla cognizione delle cose. Per ciò che riguarda la teoria del linguaggio, risulta che Platone non tratta la questione dell'origine del linguaggio, nel senso storico, ossia se il linguaggio abbia cominciato per opera consapevole e deliberata degli uomini, o di uomini; o se invece abbia cominciato per opera inconsapevole, e, a così dire, fisiologica dell'umana natura. Questa questione neppure s'è presentata alla mente di Platone, e, probabilmente, neppure esisteva a' tempi suoi. Il sottinteso comune, e non discusso, era che il linguaggio fosse una invenzione di uomini — o, per avventura, di dei; ma torna lo stesso — come le altre arti. Il diversissimo modo, come la questione del linguaggio è considerata da Platone, da una parte, il quale si domanda: che cosa è che costituisce la natura del linguaggio; e da Epicuro, dall'altra, il quale — punto curante di definire che cosa è una cosa che tutti sanno che cosa è — si domanda come questa cosa si è fatta, è essenzialmente caratteristico, non solamente dei due molto diversi sistemi di filosofia, ma anche delle due molto diverse età del pensiero filosofico greco. A meglio chiarire il confronto tra le due teorie, riportiamo anche qui la conclusione di codesta prima parte della *Memoria*.]

. . . .

Dalla analisi che precede mi pare che risulti l'unità di intento del dialogo di Platone, e che questo intento è lo studio del linguaggio in ordine al problema della conoscenza. Ora, lasciando da banda la questione che per Platone era la principale, ma che noi ci siamo messi a

studiare allo scopo di ben sceverare la teoria platonica del linguaggio, e di trovare, per dir così, il punto di vista d'onde si possa abbracciarla collo sguardo e giudicarla nel suo complesso; e venendo a considerar questa in sè stessa, ci pare che la si possa riassumere così:

Il linguaggio è una umana invenzione o arte, come le altre (p. es. la legislazione, il culto religioso, l'agricoltura, l'abitazione, ecc.) necessarie alla convivenza civile. Poichè arte era, non poteva consistere in una scelta casuale di suoni o gruppi di suoni, e distribuzione casuale di essi, per convenzione o per imposizione autoritaria, alle diverse cose, perchè servissero a indicarle; bisognava un concetto direttivo, una scienza di quest'arte; e chi aveva miglior concetto e sapeva meglio attuarlo era migliore artefice di nomi, chi meno, meno buono. Questo concetto direttivo — come del resto appare anche dall'esame di molti nomi in uso — era naturalmente che il nome, coi suoi elementi costitutivi, desse un'idea della cosa nominata, imitando e ritraendo in qualche modo la natura sua; la miglior parola era quella che meglio rispondeva alla *φύσις* dell'oggetto, e la *οὐσία* della parola sta appunto in questa rispondenza. Ciò posto, sarebbe certamente stata una bella cosa, se gli inventori dei nomi avessero avuta la scienza della vera natura delle cose, e questa si riflettesse nel linguaggio meglio di quel che avvenga; e in particolare sarebbe stata una bella cosa, se avessero compreso che le essenze delle cose sono fisse e immutabili, e che moto e mutazione è un lor modo di apparire a noi, ma non appartiene alla intima natura loro; chè non vedremmo in un gran numero di nomi, e di quelli che designano cose fra le più alte e buone e più lontane dal mondo sensibile, posto a fondamento il concetto del moto. Ma, oltrechè era ben naturale che nei nomi da loro creati si rispecchiassero le cose come loro apparivano essere; parecchie considerazioni mostrano che, nè grande è il danno di siffatto loro errore, pur di non dare ascolto alle suggestioni del linguaggio; nè grande sarebbe stato il vantaggio, se pure avessero evitato quell'errore; chè un linguaggio ideale e perfetto,

ossia ritraente negli elementi delle sue voci le vere essenze delle cose, era ed è impossibile a formare, perchè i mezzi a disposizione dei parlanti sono estremamente inadeguati a tanto fine. E chi guardi poi quale è l'ufficio a cui funge il linguaggio e al quale solo può e deve fungere, vede che a quell'ufficio esso serve in modo soddisfacente.

Consideriamo infatti: i primi creatori di parole non avevano altre parole a loro disposizione, contenenti già precise indicazioni di cose e concetti, e da usar quindi, per derivazione o composizione, a nominar cose nuove, mediante le loro interne nozioni che paressero corrispondere alla natura di codeste nuove cose; essi non avevano a loro disposizione che i suoni espressi colle lettere dell'alfabeto e con sillabe; e poichè questi pur si differenziano per certi lor caratteri di durezza o mollezza, di asprezza o dolcezza, di mobilità o fermata, di vocalità chiara o cupa, ampia o sottile; quegli inventori non potevano che applicare codesti suoni, anche fra loro combinati, alle cose, secondo che lor paresse di riscontrare in queste caratteri congeneri a quelli de' suoni; onde si vede quanto limitata, incerta e superficiale fosse la virtù significativa di que' nomi: oltrechè ragioni di eufonia, di arrotondamento dei nomi, ecc. già provocavano scambi di elementi più adatti con meno adatti alla significazione, e aggiunte di elementi estranei. E c'era poi il caso di concetti, come i numeri, che per nessun modo potevano essere imitati dai suoni delle lettere. Nello stadio successivo, quando si fabbricaron nomi mediante derivazione e composizione di nomi primitivi, non venner meno gli ostacoli al cogliere colla nozione del nome la vera essenza dell'oggetto. Le cose si presentano per lo più sotto molti aspetti; era naturalmente nel gusto, nel capriccio dell'inventore sceglier l'uno piuttosto che l'altro aspetto, e la significazione riusciva parziale, spesso superficiale, e ad ogni modo sempre subiettiva. S'aggiunse l'opera del tempo, che per ragioni di comodità, di eufonia, ecc., venne trasformando le parole, spesso a velare, spesso a nasconder del tutto, la intenzione prima, qual ch'ella fosse, de-

gli inventori de' nomi. Il concetto dunque d'un linguaggio che ne' propri elementi costitutivi rispecchi la natura degli oggetti; d'un linguaggio veramente φύσει, non è attuato e non è attuabile che in scarsissima misura. Ma a tutti questi errori e deficienze e guasti supplisce completamente la συνθήκη, ossia l'accordo, quando si badi a ciò a cui veramente e solamente deve servire il linguaggio: non ad altro, cioè, che a far sorgere in chi ascolta quegli stessi pensieri che chi parla intende far sorgere. La verità delle cose si conosce per altre vie; il discorrer della mente, che è la più alta delle arti umane, non è l'arte del parlare, e avviene, o deve avvenire, al di sopra e indipendentemente dall' eventuale contenuto significativo degli elementi del vocabolo. Piace, se vuolsi, che nel nome, oltre il suo semplice ufficio di indicazione convenuta della cosa, risuoni anche come un timbro che intellettualmente o sensibilmente ravvivi il pensiero della cosa davanti alla fantasia; ma guardiamoci dalla tentazione di leggere un insegnamento in questo timbro, e di far dire alla parola più di quello che essa deve dire. È anche bello e interessante indagar nel vocabolo il pensiero di chi l'ha creato; ma si faccia non con altro intento, che questo appunto. L'arte dei nomi è piuttosto simile all'arte delle abitazioni o delle vesti, che non all'arte delle leggi o delle politiche istituzioni o dell' educazione: queste si riferiscono alla vita dell'anima, e hanno da prendere i loro materiali nella natura stessa dell' anima, e di esse c'è un tipo perfetto, che fa astrazione dagli inciampi opposti dalla materia e dalle passioni del corpo; ma quell'altre si riferiscono alla vita pratica non dell'anima sola, e sono condizionate ai materiali non intellettuali di cui l'artista non può far senza. Anche sopra di esse può brillare un riflesso intellettuale di bellezza e di ragionevolezza; ma nell'essenza loro non possono che essere coordinate ai loro fini pratici.

Ed ora passiamo ad Epicuro. Il Bonghi (trad. d. Cratilo), ammirando l'altezza del concetto platonico del linguaggio, quale egli lo interpreta, ossia perchè vede in esso pre-

dominare un elemento intellettuale, il porre, cioè, una interiore relazione del vocabolo e dei suoni della voce articolata coll'affezioni dell'animo o coi concetti della mente; giudica (p. 182) meno nobili e come degenerate le posteriori teorie stoica ed epicurea del linguaggio, perchè in esse quella relazione è sciolta, e così l'elemento intellettuale del linguaggio è sopraffatto dal suo elemento naturale. Rispetto a Epicuro (degli stoici non mi occupo) non posso convenire in questa sentenza. E osservo, anzitutto, che il confronto è mal posto, perchè la questione che i due risolvono non è la medesima. Platone tratta la questione, se i vocaboli son tali in forza di una loro intima relazione cogli oggetti, oppure in forza d'un semplice accordo; se c'è e qual sia la giustezza dei nomi; Epicuro invece tratta la vera questione dell'origine del linguaggio, ossia se il linguaggio è cominciato come fatto di natura, come fatto fisiologico, oppure per una operazione, pensata e voluta, degli uomini; non si tratta più di φύσις o συνθήκη, ma di φύσις in tutt'altro senso e θέσις. Abbiamo bensì osservato che per Platone il linguaggio era θέσει; ma quest'era per lui un natural sottinteso, e indiscusso; non era quindi una dottrina, e non si può dire che sia la sua soluzione del problema dell'origine. Epicuro poi, nelle poche righe che di lui ci restano intorno al linguaggio, non tratta la questione trattata da Platone; e le poche parole che vagamente vi si potrebbero pur riferire, non sono in contraddizione colla dottrina di Platone — quale, s'intende, ci è sostanzialmente risultata, che la intima virtù predicativa delle parole è piuttosto un fatto storico, che una indispensabile esigenza nei vocaboli. A tale che si potrebbe prender la dottrina di Platone, attaccarla a quella di Epicuro, e comporne una dottrina sola, intera, senza interna contraddizione. La dottrina di Epicuro, infatti, è che l'embrione del linguaggio è stato φύσει, ossia i primi suoni espressivi furon naturali, emessi per fisiologica necessità; ma questo embrione gli uomini, all'intento di farsi un utile strumento di comunicazione, l'hanno sviluppato a vero linguaggio, ponendo (θέσει) dei nomi alle cose; ma nel porre questi nomi non hanno punto

proceduto ad arbitrio, ma ragionando (λογίσμῳ), e dietro certe analogie. [1]

Ma poichè mi son qui fatto l'avvocato di Epicuro, prima di esaminare le sue parole, mi si permetta di far rilevare che abbiamo nella sua teoria circa l'origine del linguaggio un di que' casi in cui Epicuro è stato così singolar divinatore di concetti e teorie scientifiche modernissime. Infatti l'origine del linguaggio s'intende oggi, in brevissime parole, così (salvo, ben inteso, chi non l'intende così): il primo materiale del linguaggio furono i suoni emozionali, naturali e spontanei; il linguaggio nacque in quel giorno in cui l'uomo, o quasi uomo che fosse, emise di quei medesimi suoni volontariamente e deliberatamente, coll'intenzione di suscitare in altri l'idea di una data emozione o dell'oggetto che n'era causa. Fatto il primo passo, conquistata la coscienza della designazione intenzionale e del vantaggio pratico suo, la cosa si diffuse, diventò più frequente, per la superiore attività cerebrale onde l'uomo si distingueva da altre specie, per altre cause ancora; venne il bisogno e l'uso di designare un sempre maggior numero di cose mediante suoni, servendo a ciò e variandosi suoni e parole già in uso, dietro naturali analogie, aiutando talora la designazione per gesti, i più seguendo certe iniziative individuali, e insomma per molti modi, che non hanno cessato e non cessano d'essere effettivi nello svolgimento del linguaggio, e che non è qui il luogo di esporre particolarmente. (V. p. es. Darwin, *Descent of man*, I, 53 sgg.; Whitney, *Vita del linguaggio*, cap. XIV.) In questo senso, dunque, il linguaggio è φύσει, ossia nel senso che i primi suoni ch'esso usò erano dati dalla natura, e che fu per naturali leggi fisiologiche e psicologiche che esso si svolse differenziandosi per tanta varietà di tipi fondamentali e secondari, fonetici e gram-

[1] Chi legge nel Bonghi, p. 182, si fa forse una idea alquanto diversa della dottrina di Epicuro; ma non vi sono forse opportunamente accozzati qualche passo di Epicuro e passi di relatori della sua dottrina, de' quali non c'è bisogno. E in Proclo c'è anche un'intenzione di scherno.

maticali, ecc. D'altra parte possiamo dire che il linguaggio è *θέσει* in questo senso che, comunque il linguaggio siasi formato, in effetto ci serve precisamente come se fosse cosa puramente convenzionale; non c'è nessuna parola che abbia alcun rapporto necessario colla cosa significata. Anche le parole di suono imitativo non sono in diversa condizione; chè nulla importerebbe, per l'ufficio loro, se fossero diverse.

Vediamo ora ciò che dice Epicuro, nella lettera ad Erodoto:

(D. L. X, § 75. 76.) *Ἀλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι· τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισὶ θᾶττον, ἐν δὲ τισὶ βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισὶ περιόδοις καὶ χρόνοις* * * *ἐν δὲ τισὶ καὶ ἐλάττους. Ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἄν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ ᾖ· ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους τοὺς [μὲν] ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἑλομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι.* (Il testo secondo Usener, solo che verso la fine invece di togliere *τοὺς* dei codici è aggiunto *μὲν*; vedi sotto.)

" Ed anche questo è da ammettere, che molte cose e d'ogni genere la natura umana dalla necessità stessa delle cose ambienti apprese a fare costretta dal naturale istinto; e solo più tardi venne la riflessione, che quei principî dalla natura suggeriti trattò con deliberazione e con cura, e sviluppò mediante nuove trovate; e ciò avvenne presso gli uni (in alcuni paesi e razze o nazioni) più rapidamente, presso altri più lentamente [e qui segue una proposizione di cui, per una lacuna, è scomparso il senso; probabilmente vi si diceva che — oltre la notata

diversità da nazione a nazione — codesti progressi sono maggiori durante certi periodi di tempo, minori durante altri]. „

È interessante questa premessa generale. Dunque Epicuro metteva anch'egli l'origine del linguaggio analoga a quella di altri elementi dell' *humanus cultus*; ma, acutamente, anche questi altri elementi egli non li faceva sorti d'improvviso per geniale invenzione, ma svoltisi grado a grado da principî naturali e spontanei, di grado, per dir così, belluino. Così s'è cominciato a cercar de'ripari naturali, rendendoli per avventura più acconci con rozze chiusure, addossandovi sassi o altro; si cacciò la persona sotto delle foglie ammucchiate, od anche la si rivestì di fogliame e fronde a difesa del freddo e di insetti; si scagliarono sassi e si maneggiarono rami d'albero per difesa ed offesa — come fanno appunto certe scimmie tra le maggiori e più antropomorfe.

“ Similmente, non è da credere che gli uomini da bel principio abbiano creato il linguaggio ponendo (θέσει) i nomi alle cose; ma le stesse nature degli uomini subivano affezioni e ricevevano impressioni mentali; e queste, per naturale necessità, facevano loro emetter dell'aria, la quale usciva dalla bocca foggiata in diversi suoni da quelle affezioni e rappresentazioni mentali [i vari suoni riuscendo così espressivi delle varie emozioni o rappresentazioni]; e siccome secondo le diversità fisiologiche che distinguevano nazione da nazione, diverse erano le affezioni e le rappresentazioni; e a renderle vieppiù diverse concorrevano le diversità delle regioni da quelle nazioni abitate; così anche questi primitivi, diremo così, linguaggi naturali e spontanei, erano già diversi da gente a gente. „

Questo è il primo periodo, paragonabile al linguaggio degli animali, come quelli che

> dissimiles soleant voces variasque ciere
> cum metus aut dolor et cum iam gaudia gliscunt.

E non per nulla Lucrezio illustra a lungo questo argomento per analogia. Vedi sopratutto la bella varietà di

linguaggio canino nei versi 1061-1070. Si noti che per Epicuro e per Lucrezio non c'è solo il pensiero che, negli animali e in quegli uomini, a dati stati dell'animo tengano meccanicamente dietro date voci; ma anche che queste voci sono espressive di quegli stati, e sono sentite come tali da emittenti e da ascoltanti; gli animali e quegli uomini per naturale necessità esprimono, comunicano agli altri que' loro sentimenti e pensieri. È dunque già un linguaggio, per quanto embrionale e incosciente. I moderni, come s'è visto, dividono piuttosto (per l'uomo) questo stadio in due momenti: i suoni emozionali, e l'accorgersi che sono espressivi.

" In seguito gli uomini [raccoltisi sempre più in gruppi sociali, e accortisi sempre più del gran vantaggio di quella scambievole comunicazione di sentimenti e pensieri], per rendere queste manifestazioni più chiare e precise e insieme più brevi e fisse, posero di comune accordo i nomi alle cose; s'intende, ogni nazione i suoi. "

Il salto qui è troppo brusco, e non abbastanza scientifico. Forse è eccessivo tradurre κοινῶς " di comune accordo "; ma ad ogni modo una deliberazione in cui tutti convengono c'è, senz'essere escluso che si tratti di iniziative individuali, naturalmente seguite per l'evidente vantaggio, e che la cosa abbia durato del tempo. L'argomento di Lucrezio (cioè di Epicuro) contro la prima origine θέσει:

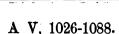
> 1048 cogere item pluris unus victosque domare
> non poterat, rerum ut perdiscere nomina vellent

(prima cioè che ci fosse *notities utilitatis*), implica che la cosa divenne possibile e naturale poi; ed era possibile mediante quel linguaggio primitivo e istintivo.

Posero i nomi, s'intende naturalmente, adoperando quegli stessi elementi vocali che già erano in uso naturale, moltiplicandoli con combinazioni tra loro, o con variazioni fisse, dando loro forma e durata fissa, e sopratutto forma articolata; e parallelamente fissando, specificando e distribuendo meglio le loro attribuzioni; creando anche espressamente vocaboli nuovi, dietro l'analogia si-

gnificativa dei già esistenti. Qui entrerebbe bene ciò che dice Platone circa la formazione dei nomi primitivi.

L'ultimo periodo del testo epicureo è inteso a spiegare come in ciascuna lingua sieno entrati anche molti vocaboli che esprimono cose ignote, almeno da principio, alla generalità dei parlanti quella lingua — sia perchè cose forestiere, sia perchè concetti che non sogliono essere comuni; od anche il caso, in genere, quando si tratta d'aver nomi nuovi per cose nuove. Non si tratta di un ulteriore stadio; la spiegazione sarà anzi da riferire anche un po' al primo stadio. Dice Epicuro che " anche cose non viste, da quelli che pur le avevan viste, erano importate (nella cognizione e nella lingua dei loro connazionali), perchè essi le manifestavano con de'suoni, che o erano da loro istintivamente emessi per naturale effetto delle ricevute impressioni [e — nulla vieta intendere — poi anche deliberatamente ripetuti. In questo primo caso, poi, è da intendere ch'erano anche intesi, dietro la generale e nota analogia tra suoni e cose espresse]; oppure erano da essi scelti per ragionamento, dietro appunto quella generale analogia; e così riuscivano a farli capire „.

Qui però c'è dell'incerto, perchè il testo non è sicuro. Cfr. anche Brieger, *Epikurs Brief*, p. 17 sg. Io preferisco, collo Schneider, aggiungere *μέν* (*τοὺς μὲν ἀναγ.*), anzichè coll'Usener cancellare *τοὺς*, perchè — una volta che il *τούς* nei mss. c'è — mi par probabile il contrapposto *τοὺς μὲν ἀναγ.*; *τοὺς δὲ λογίσμῳ ἑλομ.* L'Usener cancella *τούς*, perchè dice che *ἀναγ. ἀναφ.* è una causa ulteriore; vale a dire che i *συνειδότες* hanno rivelato quelle cose nuove perchè costretti a emettere certi suoni (per effetto di quelle visioni). In questo caso *τοὺς δέ* = *τοὺς δὲ ἄλλους*; e allora par necessaria la meno comune lezione *ἑπομένους* per *ἑλομένους*. " E gli altri capivano, tenendo dietro colla riflessione a que' suoni, secondo la analogia generale. „ Ma allora questo periodo si riferirebbe ancora al primo stadio soltanto, e sarebbe qui piuttosto fuor di posto. Trasportarlo avanti al periodo antecedente si potrebbe; ma riesce poi duro sottintendere *ὀνόματα* in *τὰ ἴδια τεθῆναι.* — L'espressione *κατὰ τὴν πλείστην*

αἰτίαν, che l'Usener crede corrotta, non par difficile a intendere. Per verità, qui come altrove, l'Usener avrebbe fatto meglio a tenersi meno abbottonato, e dirci come la intende. (Cfr. Brieger *Ep.'s Lehre von der Seele*, p. 4, e *Boll. di Fil. classica*, n.° di saggio, p. 5.)

In questa teoria del linguaggio è notevole lo sforzo di Epicuro per spiegare fino dalle origini la diversità dei linguaggi, e più ancora la strana supposizione di così profonde diversità etniche, da render tanto diversi i fenomeni emozionali e immaginativi. Epicuro erra qui per quel medesimo errore di prospettiva storica, per il quale anche altrove certe vedute felici intorno alla storia dello spirito umano gli si guastano tra mano, per gli infelici tentativi di accordarle colla attualità. Nel suo sistema di infiniti mondi e di continue nascite e morti di mondi, questo nostro mondo, come è molto piccolo, così ha molto breve vita; quindi la necessità di precipitare gli avvenimenti, di violente spiegazioni per arrivare dalle condizioni primitive alle condizioni di civiltà progredita. Così egli è lontanissimo dal concetto d'una storia del linguaggio, d'una continuata e lenta evoluzione da semplicissimi principî a grande ricchezza e organizzazione; meno ancora vede il trasformarsi continuo dei linguaggi. Perciò si immagina i diversi linguaggi, formatisi bensì durante un certo tempo e non brevissimo, ma, una volta formatisi, durati presso a poco così come sono. Perciò ammette senz'altro la originaria pluralità dei linguaggi; e poichè questa gli era probabilmente stata opposta, contro la sua dottrina del linguaggio *φύσει* — dappoichè, se il linguaggio è *φύσει*, come mai non è lo stesso dappertutto, essendo dappertutto eguale la umana natura? — egli deve giustificare ad ogni costo questa pluralità, e risponde che la natura umana non è eguale dappertutto: a tal segno che un oppositore avrebbe ben potuto ritorcer l'argomento contro la fiducia epicurea nella testimonianza dei sensi. Ed è perciò ancora ch'egli, nell'ambito di ciascuna nazione, immagina quel primitivo linguaggio naturale, anteriore ad ogni riflessione sulla utilità, assai più ricco di voci e di significazioni che non ce le im-

maginiamo noi; e ottiene ciò, facendo sì che non solo i vari πάθη, suscitati in noi anche, e sopratutto, dalle impressioni esterne, facciano esplodere *variae voces*, ma anche i φαντάσματα, anche le molte e varie impressioni esterne direttamente facciano emettere all'uomo dei suoni, e, mediante il complesso lavoro degli organi vocali, gli facciano foggiare, istintivamente e per forza, questi suoni, in una corrispondente moltiplicità e varietà di modi. E così egli ha potuto far concorrere le diversità delle regioni a produrre le diversità dei linguaggi: chè, non intende già solo (il che si capirebbe meglio) che diversità climatiche possano determinare certe generiche diversità di tendenze o disposizioni nel campo emozionale, e quindi anche nelle naturali espressioni emozionali; ma che anche la molto grande diversità di cose, che distinguono regioni diverse, mandando all'uomo molto diverse qualità di φαντάσματα, evoca molte espressioni vocali spontanee molto diverse da regione a regione. E poichè il secondo stadio, lo stadio riflesso della θέσις ὀνομάτων, si trovava già pronto un così ricco materiale naturale, che gli impositori dei nomi hanno naturalmente conservato ed elaborato; e anche in questa opera di elaborazione e determinazione e sviluppo (v. sopra) essi (come è detto avvenisse per l'introduzione di nuovi nomi per cose nuove) avranno cercato di attenersi il più che fosse possibile alla πλείστη αἰτία, cioè alla osservata corrispondenza tra certi suoni spontanei e certi sentimenti o caratteri di cose; ne viene che anche per Epicuro tra vocaboli e oggetti dovesse, in fondo, intercorrere una intima relazione espressiva, e che per lui i vocaboli fossero, in fondo, φύσει anche nel senso platonico. C'è però questa differenza: codesta intima relazione era per Epicuro d'origine naturale e spontanea, per Platone era appositamente pensata. Platone pensava che i primi nomenclatori, trovando una certa analogia tra lo scorrer d'un torrente o il muoversi delle foglie in un bosco e il suono ϱ, scegliessero questa lettera per attaccarvi l'espressione di quelle cose; secondo Epicuro l'impressione di quelle cose ne avrebbe istintivamente provocata l'espressione con un ϱ.

La differenza dipende, in sostanza, da ciò, che Epicuro, quanto all' origine, ha visto più in là e meglio di Platone.

Importava enucleare il pensiero di Epicuro dalle sue avare parole, perchè le relazioni posteriori intorno alla dottrina epicurea del linguaggio l'hanno monco e svisato — salvo Lucrezio per un momento. Chè, impegnatasi la discussione soltanto sul punto fondamentale, e anche per Epicuro principalissimo, se il linguaggio sia *φύσει* o *θέσει*, si dimenticò il secondo stadio descritto da Epicuro, e questi non apparve che come sostenitore della origine naturale del linguaggio. Perduti di vista i confini, si esagerò la dottrina di Epicuro, fino a renderla ridicola, facendogli dire che " come si morde, si starnutisce, si danno calci, si geme, così si parla „.[1] E Origene, *contra Celsum*, I, 24 (v. Usener, *Epicurea*, p. 226): *ἐμπίπτει ... λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον, ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα... ἢ ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος — ἑτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς — φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων.* E Proclo, *in Plat. Cratylum* (Usener ib.) fonde anche più i due momenti in uno solo: *Ἐπίκ. ..... ᾤετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, ὡς τὴν φωνὴν καὶ τὴν ὅρασιν καὶ ὡς τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν, οὕτως καὶ τὸ ὀνομάζειν· ... ἔλεγεν γάρ, ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι (οἱ πρῶτοι θέμενοι) ἔθεντο τὰ ὀνόματα ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες.*

Ma merita qui d' essere ricordato anche un epicureo seriore, venuto da pochissimi anni a nostra conoscenza, Diogene di Enoanda (vedi Rhein. Mus. 1892, p. 440), il quale un certo sentore dell' intera dottrina di Epicuro l' ha, sia premettendo, alla maniera di Epicuro: *πάσας γὰρ (τέχνας) ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου*; sia quando continua: *Καὶ τῶν φθόγγων δὲ ἕνεκεν, λέγω δὲ*

---

[1] **Così il Bonghi traduce, esagerando anche più la già esagerata espressione di Proclo, il quale non dice " così si parla „, ma " così mossi naturalmente** p o s e r o i n o m i, **coloro che primamente li posero „.**

τῶν τε ὀνομάτων καὶ τῶν ῥημάτων, ὧν ἐποιήσαντο τὰς πρώτας ἀναφθέγξεις οἱ ἀπὸ γῆς φύντες ἄνθρωποι (distinguendo implicitamente le prime emissioni vocali dai veri e propri *ὀνόματα* e *ῥήματα*); ma poi, anch'egli non ha in mente che la questione fondamentale, e mette in ridicolo l'opinione della *θέσις ὀνομάτων*, negando, senza volerlo, anche ciò che, in parte e secondariamente, Epicuro aveva pure ammesso... *μήτε τῶν φιλοσόφων πιστεύωμεν τοῖς λέγουσι κατὰ θέσιν καὶ διδαχὴν ἐπιτεθῆναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ἵν' αὐτῶν ἔχωσι σημεῖα τῆς πρὸς ἀλλήλους ἕνεκα ῥᾳδίας ἀποδηλώσεως οἱ ἄνθρωποι.* È curioso che qui par di sentire un'eco delle parole stesse di Epicuro, là dove proprio questi ammette una *θέσις*! E reca un argomento lucreziano... *πλὴν τοῦ καὶ τὸ ἀδύνατον αὐτῷ* (il supposto primo maestro di parlare) *προσεῖναι, συναγαγεῖν μέν τινα τὰ τοσάδε πλήθη ἕνα τυγχάνοντα· οὐδὲ γάρ πω τότε βάταγες ἦσαν, οὐδὲ μὴν γράμματα, ὅπου γε μηδὲ οἱ φθόγγοι* (Lucr. 148 sgg.), che però Diogene non avrà letto in Lucrezio, ma trovato nella tradizione della scuola, come Lucrezio l'ha certamente letto in Epicuro.

Ho voluto notare questo parziale oblìo della dottrina di Epicuro, perchè ciò spiega come Lucrezio, dopo avere nei primi due versi, con grande concisione ma anche con grande precisione, formulata la dottrina del maestro:

> 1026 At varios linguae s o n i t u s natura subegit
> mittere, et utilitas expressit *(foggiò)* n o m i n a rerum,

nei seguenti sessantun versi non si occupi assolutamente più che del primo momento, dimenticando il secondo. Se non avessimo per fortuna le parole autentiche di Epicuro, questo *utilitas expressit nomina* ci sorprenderebbe alquanto, e non sarebbe forse mancata una emendazione lachmanniana.

E finiamo con qualche altra osservazione sul nostro poeta. Lucrezio, saltando senz'altro, come or s'è detto, nella dimostrazione di *natura subegit*, non fa il salto giusto. Dice infatti che *natura subegit* a parlare, a quel modo che i bambini che non possono ancora parlare ri-

corrono al gesto *ut monstrent:* quasichè Epicuro dica che istintivo e di natura sia sopratutto il bisogno di esprimersi. Epicuro dice istintivi i *varii linguae sonitus;* e abbiamo bensì avvertito che Epicuro non pare distingua i due momenti: spontanea emissione di *voces*, e un certo senso e anche una certa istintiva intenzione che sieno significative; ma gli è che il secondo momento si appiatta sotto il primo; ed essenziale, per Epicuro, è anzitutto l'istintività delle *voces*. Per giustificare Lucrezio si potrebbe intenderlo così: " Le *voces* sono istintive, perchè è necessità di natura che, quando riceviamo impressioni od emozioni, avvenga in noi una reazione che esteriormente manifesti quelle emozioni e impressioni; e le *voces* sono appunto codesta reazione e manifestazione; ma non le sole *voces*; anche il gesto; e in un bambino che non può ancora parlare, vediamo che il gesto tien luogo della voce; come è istintiva in lui la manifestazione col ditino, così è istintiva la manifestazione più abituale con voci e parole. „

Ma ecco che poi il bambino e il suo ditino non combaciano colla spiegazione e cogli esempi con cui son messi in relazione. Chè dice Lucrezio:

sentit enim vim quisque suam quoad possit abuti

che va apparentemente bene, perchè *prima fronte* è una spiegazione del perchè il bambino ricorre al dito: vi ricorre, perchè sente di non essere in grado di parlare; ma, se questa apparenza è stata probabilmente la causa incosciente dello scambio logico, fatto è che Lucrezio intende altra cosa con quel verso: intende che negli uomini e negli animali l'istinto delle proprie funzioni e attitudini e arti naturali, è anteriore perfino alla possibilità di esercitarle, e alla presenza o al sufficiente sviluppo degli organi per esercitarle; e il verso va tradotto: " giacchè in ciascuna specie c'è il senso delle funzioni inerenti ad essa „. La spiegazione adunque andava bene, se prima avesse detto che il bambino ancor prima di parlare tenta di parlare — giacchè è la funzion del parlare, che si tratta

di spiegare. Infatti segue l'esempio del *vitulus* che *inurget cornibus, prius quam cornua nata frontibus extent*; e i piccoli delle fiere si battono con unghie e denti, quando unghie e denti sono appena spuntati; e in tutti gli uccelli è istintivo il

fidere et a pinnis tremulum petere auxiliatum.

E tutti questi belli esempi, poi, che forza probativa hanno per l'istintività del linguaggio? È d'istinto il mordere, *dunque* è d'istinto il parlare? Ma la luce viene da ciò che subito segue:

proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
rebus, et inde homines didicisse vocabula prima
desiperest.

Gli è che Lucrezio è qui incorso in uno di quegli anacoluti logici, che non sono infrequenti in lui, e ai quali occorre aver l'occhio attento, per non fraintenderlo o condannarlo a torto. C'è un ragionamento regolare, ma la disposizione esteriore è irregolare. Codesti esempi (probabilmente già di Epicuro) non son recati come prova diretta del linguaggio φύσει, ma stanno in connessione con un punto speciale della discussione. Dicevano gli avversari: ma come è pensabile che gli uomini sapessero parlare, se nessuno gliel'ha insegnato? E si risponde: quante cose sanno fare tante specie di animali, senza che loro s'insegni. Lucrezio doveva, dopo i primi due versi, continuare così: giacchè è stolto il credere che gli uomini non potessero esercitare la facoltà, che hanno, di parlare senza che alcuno loro insegnasse; chè in ogni specie è innato il sentimento delle facoltà proprie di essa specie (*sentit enim vim quisque suam*); infatti senza insegnamento gli uccelli si affidano al volo, e gli animali che hanno per armi le corna mostrano di saperne far uso anche prima d'averle; e i bambini, che non sanno parlare, mostrano però d'averne e di sentirne l'istinto, coi loro gesti: una cosa che li ha colpiti provoca in essi, per necessità naturale, una manifestazione della ricevuta impressione. E poi continuare " ma il supposto d'un tale insegnamento e insegnante è assurdo in sè stesso; *nam*

cur hic posset cuncta notare vocibus... alii id facere non posse putentur? „

Dopo questi due, seguono altri due argomenti contro il supposto dell'insegnamento. Il primo (1044-1047) è di schietto stampo epicureo. Per deliberare di far qualche cosa bisogna aver prima l'idea della cosa da fare (IV, 880 sg.); ma nessuna idea o concetto o immagine può venire se non dal reale, se non per via sperimentale; ora, come a qualcuno sarebbe venuta la *notities* del linguaggio, e la *notities* dell'utilità sua, senza alcuna esperienza anteriore? Lo stesso argomento è adoperato per combattere una creazione divina del mondo (V, 181 sgg.). Ma giova considerare questo argomento 1044-47 in relazione col precedente 1041-43. In esso (1041-43) è detto che se uno sapeva parlare (il supposto insegnante) non c'è ragione perchè non sapessero parlare anche gli altri. In quest'altro è detto, inversamente, che uno non poteva formarsi il concetto del linguaggio e della sua utilità, se non n'aveva l'esempio nel parlare degli altri. Il primo dei due si riferisce al primo stadio del linguaggio, al linguaggio istintivo e naturale (φύσει); il secondo invece si riferisce al secondo stadio, alla riflessa θέσις dei *nomina;* e infatti v'è detto: *unde insita est notities utilitatis?* Dato il natural linguaggio di tutti, poteva anche un solo, o pochi, accorgersi della *utilitas,* e pensare quindi a una regolare imposizione di nomi e farsene maestro. Per questo secondo stadio, dunque, è come implicitamente ammessa la iniziativa individuale. Ma Lucrezio stesso non ha ben chiara in mente la distinzione dei due momenti, e quindi non li rileva distintamente qui, mentre li ha pur distinti nei primi due versi, traducendo probabilmente una formola di Epicuro. Di questa non chiara distinzione è segno l'espressione, nell'argomento anteriore, *cur hic posset cuncta notare vocibus,* che è appropriata per designare il secondo stadio, mentre avrebbe dovuto accontentarsi dell'altra: *varios sonitus emittere linguae.* La stessa espressione eccessiva ritorna nell'ultimo verso 1088

dissimilis alia atque alia res voce notare

che del pari si riferisce al primo stadio. Del resto la confusione dei due stadi era facile, perchè Epicuro stesso, come s'è già avvertito, aveva già messo nel primo linguaggio istintivo una troppo estesa e troppo varia virtù significativa, e per avventura anche una troppo estesa intenzione significativa. — Il successivo argomento (1048-53) è un po' più lumeggiato, ed è quello che abbiamo visto usato anche da Diogene di Enoanda: con che mezzi il supposto insegnante avrebbe raccolto le turbe? con che mezzo, non avendo egli ancora parole intelligibili a quelle, le avrebbe persuase?

Viene da ultimo l'analogia degli animali: come non creder dell'uomo *cui vox et lingua vigeret*, ciò che in parte vediamo avvenire nelle *mutae* bestie? e non solo nelle domestiche, ma anche nelle selvagge? Dove non è da trascurare il *mutae* e il *vocem et linguam vigere*. Non bisogna cioè attribuire ad Epicuro il pensiero che gli uomini parlino, perchè abbiano assai più sviluppata una facoltà che in germe si trovi in altre specie. Epicuro, se è evoluzionista rispetto al periodo di formazione delle specie, è un convinto antidarvinista circa la fissità delle specie formate. L'uomo solo parla, perchè l'uomo solo ha i materiali organi vocali e psichici per parlare: ma appunto per ciò era anche impossibile che non parlasse. — Quest'ultimo argomento ha poi (come è nel gusto di Lucrezio) un ampio svolgimento ornamentale di carattere descrittivo e poetico, quali Lucrezio sa fare mirabilmente.

INDICE DEL PRIMO VOLUME

DE RERUM NATURA

LIBRO I E II.

T. LUCRETI CARI

DE RERUM NATURA

LIBRI SEX

REVISIONE DEL TESTO, COMMENTO E STUDI INTRODUTTIVI

DI

CARLO GIUSSANI

VOLUME SECONDO

LIBRO I E II.

TORINO
ERMANNO LOESCHER

1896.

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

INTORNO ALLA COSTITUZIONE DEL TESTO

Informazioni ampie e precise intorno alla interessante storia del testo lucreziano, codici e edizioni, il lettore le può trovare nella Introduzione Prima del Munro. Trattandosi di una discussione che, dopo le acutissime investigazioni del Lachmann, si può considerar come chiusa, basterà accennare qui ai punti essenziali. Fondamento per la costituzione del testo di Lucrezio sono i due codici che si conservano nella biblioteca di Leida. Uno è un in folio del IX secolo, l' Oblongus di Lachmann (A di Munro; noi col Brieger: Obl. oppure O); l'altro un in quarto, non posteriore al X secolo, il Quadratus di Lachmann (B di Munro; noi col Brieger Quadr. o Q). Essi sono la più fedele e sicura rappresentazione del perduto archetipo di tutti quanti i codici lucreziani esistenti, un codice del V secolo, che doveva essere di ben poche generazioni lontano dal manoscritto stesso di Lucrezio, sebbene già notevolmente guasto per incuria e ignoranza dei copisti. Obl. è copia diretta dell'archetipo. Ha delle correzioni di due correttori diversi, contemporanei però del manoscritto; e le correzioni apposte dall'uno di essi, in particolar modo, hanno valore, in quanto pare che risultino anche da collazione coll'archetipo. Q non pare che sia copia diretta dell'archetipo, ma di una copia di esso, diversa da O. Quattro brani del poema, cioè: II 757-806, V 925-977, I 734-785, II 253-304, mancano al loro posto, e si trovano invece, nell'ordine indicato, alla fine del codice. Vuol dire — divinò il Lachmann — che, dopo copiato O dall'archetipo, da questo archetipo, già molto usato e sciupato, si staccarono quattro fogli, che furon collocati tutti insieme alla fine del codice;

e dopo ciò fu fatta quella copia da cui è copiato Q. I quattro fogli spostati erano il 16.°, 29.°, 39.°, 115.° dell'archetipo. Altrove (IV, 299-347) un foglio staccatosi restò al posto, ma invertito. Un altro foglio (tra VI, 839 e 840) pare che sia andato perduto anche prima che fosse copiato O. Il foglio che conteneva le pagine 45 e 46 era strappato in alto, verso il margine esterno, e i copisti hanno copiato i primi otto versi di p. 45 (I 1068-1075) mutili, come li trovarono, alla fin di verso, e omisero senz'altro i corrispondenti 8 primi versi di p. 46 (tra I 1093 e 1094) mutili troppo, e al principio di verso. Dietro questi, principalissimi, ed altri segni riuscì al Lachmann di farci rivivere sotto gli occhi l'archetipo: di dimostrarci ch'era scritto in sottili lettere capitali, senza distacco tra le parole, ma con de' punti per entro i versi ne' luoghi di pausa; che conteneva 26 linee per pagina, salvo quelle che chiudevano un libro; e quindi 26 versi, salvo che ogni tanto una linea era occupata dal titolo del seguente capitolo o sezion di libro. E di ciascun verso del poema noi sappiamo la pagina e la linea che occupava nell'archetipo. Il quale aveva in testa ad alcuni libri l'indice dei titoli, che ritornavano poi, per entro il libro, distribuiti al loro posto; e questi indici o occupavano ciascuno una intera pagina, oppure lo spazio lasciato libero dell'ultima pagina del libro precedente. C' era anche qualche pagina bianca, o per una o per altra ragione; e il numero totale delle pagine era di 300 o 302 o (secondo il Munro, calcolante appunto due pagine bianche in più) di 304.

Ma torniamo ora ai manoscritti esistenti. Esiste a Copenhagen un manoscritto (detto Gottorpiano) contenente I e II 1-456, molto simile a Q, e al par di questo colla omissione di I 734-785 e II 253-304; copiato dunque dallo stesso codice da cui fu copiato Q. È meno accurato di Q, e non è di grande importanza, se non dove per avventura serve a confermare O contro Q. Lo stesso dicasi di un altro manoscritto frammentario, a Vienna, contenente II 642-III 621 (colla omissione, come in Q, di II 757-806) e VI dal v. 743 alla fine. Questo è tanto simile al Gottorpiano, che i due si credettero frammenti di un solo e medesimo manoscritto. La cosa però è dubbia, e non è poi di grande importanza. Sarebbe invece importante, se ancor l'avessimo, il codice lucreziano che Pog-

gio Bracciolini mandò, verso il 1417, in Italia, e lasciò per molti anni in prestito all'amico suo Niccolò Niccoli. Da esso, direttamente o indirettamente, provengono tutti i manoscritti esistenti (la maggior parte in Italia; Laurenziana e Vaticano) all'infuori dei due leidensi, e del Gottorpiano e Viennese. Di tutti questi discendenti il più importante è la copia che del mss. Poggio ha fatta il Niccoli stesso, che pare accurata e fedele, e che si trova nella Laurenziana. Dallo studio che n'ha fatto il Munro (che ha visto un gran numero di mss. e antiche edizioni, anche di molto secondario valore) risulterebbe che il mss. del Poggio era un fratello gemello di O, derivante anch' esso direttamente (almeno è probabile) dall'archetipo, come O. Di modo che, mentre le varianti degli *Itali* non hanno alcun valore, poichè rappresentano corruzione, dotta o indotta, della tradizione diplomatica; invece il loro accordo, o anche l'accordo del solo Niccoli con O contro Q, ha molto valore, avendo molto maggiore probabilità di rappresentare la lezione dell'archetipo: il che non si può dire dell'eventuale accordo di Gott. o Vienn. con Q contro O.

Il quale archetipo era, come s'è detto, guasto in più modi. Oltre ai guasti accennati, per sciupatura materiale del codice, c'eran quelli provenienti da incuria e ignoranza di copisti; eventuali omissioni e spostamenti, iterazioni spostate di versi, dittografie, sbagli di scrittura. Riguardo a questi ultimi, però, è da avvertire, che se non si possono escludere totalmente delle corruzioni pensate, queste erano però rarissime; le corruzioni di lezione erano di regola casuali e materiali. Ma altri e maggiori guai del testo lucreziano, come vide primamente il Lachmann, erano nell'archetipo ereditati fin dalla prima edizione del poema, e fino dal manoscritto stesso lasciato da Lucrezio.

Questo manoscritto era in uno stato di gran disordine. Il poeta, morendo, aveva lasciata l'opera sua compiuta all'ingrosso, ma in nessuna parte condotta alla sua forma definitiva. Anche nella prima composizione, egli aveva bensì lavorato dietro un piano generale già stabilito, ma non aveva lavorato di seguito: e ciò va inteso non solo nel senso che il suo lavoro possa essere stato interrotto da periodi di *insania*, ma sopratutto in quanto egli, di frequente, trattava singole parti

isolatamente, senza curarsi, provvisoriamente, di tutti i necessari collegamenti, lasciandole anche talora incompiute o parzialmente appena abbozzate. Lungo il lavoro, poi, ritornava ripetutamente su parti già trattate, ora rifacendo in diversa forma qualche paragrafo o particella di paragrafo, ora facendo delle aggiunte, anche queste talora messe giù come abbozzo provvisorio; e amico com'era del ripetere certe espressioni o formole o versi o complessi di versi, che gli paressero particolarmente efficaci per concetto o per poetica bellezza, introduceva anche, o scriveva in margine per una futura introduzione, di codeste ripetizioni in parti già scritte. Chi, morto Lucrezio, ebbe l'ufficio di procurare la edizione del poema (Cicerone stesso o la persona alla quale Cicerone l'affidò di seconda mano) non s'arrogò il diritto di mettere ordine in quel disordine, sceverando ciò che era da sceverare e procurando gli opportuni collegamenti; ma si tenne contento, molto probabilmente, di pubblicare integralmente il manoscritto lucreziano, inserendo le aggiunte e correzioni e ripetizioni marginali al posto indicato, se era ben indicato, o lì vicino dove pareva dovessero andare. E che in siffatta condizione di cose occorressero omissioni qua e là già nel manoscritto stesso del poeta, e altre per inavvertenza se ne aggiungessero nella prima o nelle prime edizioni, si comprende facilmente.

Da tutto ciò risultano i criteri che deve oggi seguire un editore di Lucrezio, nell'uso della tradizione diplomatica. Sono in parte quelli del Lachmann — che primo stabilì la sicura base per la trattazione critica del testo lucreziano, e ci diè la prima edizione critica del poema — e dei suoi successori più vicini, il Bernays e il Munro; in parte sono diversi. Salvo il caso di evidenti, materiali, errori di scrittura, conviene andar molto cauti nel mutare la lezione manoscritta, e sopratutto essere in gran sospetto quando si tratta di collegata emendazione in due o tre posti (come più e più volte s'incontra nel Lachmann). Tanto più appare necessaria questa cautela, dacchè una migliore intelligenza del sistema di Epicuro, ne' suoi particolari, ha mostrato come più volte ciò che si credeva errato era semplicemente non capito. Inversamente, conviene aver l'occhio molto attento ai necessari collegamenti del pensiero lucreziano, e scoprire così gli slegamenti e quindi le lacune,

›osizioni, le aggiunte, le redazioni doppie. Nella mia
ne della recente edizione del Brieger, (*Riv. di Fil. Cl.*,
1.° e 3.°) ho cercato appunto di mostrare come essa
gua profondamente dalle tre edizioni classiche (L. Brn.
›punto per questo nuovo indirizzo, che è pure quello
nella presente edizione.

punto speciale va espressamente accennato. Chi legge
izioni di L. Brn. Mnr. trova ogni tanto de'versi, o serie
i (non sempre gli stessi nei tre editori) indicati come
ati e non lucreziani. Or bene, indicazioni siffatte sono
'se così nella edizione del Brieger come in questa.
on lucreziani non ce n'è in Lucrezio, quale c'è arrivato
oscritti autorevoli. Il Brieger dubita di uno solo, V 1004
si Lucretius scripsit non fausta hora scripsit „. Io
'o pienamente col Brieger, anche nel non respingere
ue dubbio circa questo verso; e solo propendo un
di lui a creder lucreziano anche questo.

resto non ho voluto qui che accennar brevemente ai
:he ho seguiti nella costituzione del testo. Una mag-
erminazione, e insieme giustificazione, di essi risulterà
scussione dei singoli casi nel commento. E una ragione
dilungarmi qui sulle generali è questa, che il lettore
'vare discussa la questione, sotto i suoi molteplici
nei *Prolegomena* dell' edizione teubneriana del Brie-
ıella succitata mia recensione.

questa appare anche come io, pur convenendo col
nei criteri fondamentali, dissento però non di rado
lizio intorno a qualche tendenza particolare. E voglio
rdare tre punti: 1.° Io sono anche più di lui conserva-
petto all'autorità de'codici, e più di lui pauroso d'incor-
pericolo di emendare, per avventura, non già il testo,
ıta stesso, o di render chiaro qualche cosa di oscuro col
.re, per avventura, il pensiero e l'intenzione del poeta.
fa anche più prudente nel sospettar lacune. 2.° Pro-
ı un criterio più restrittivo nell'uso dei segni di seclu-
| ||) per versi o brani giudicati aggiunte posteriori,
tro rispetto giudicati meno opportuni o meno oppor-
ıte collocati; tenendo fermo al concetto che noi non
già a costituire un testo più seguito o ordinato o de-

purato di quello lasciato da Lucrezio, bensì a ricondurre il testo, il più che è possibile, a quella condizione in cui lo ha lasciato il poeta. 3.° Il terzo punto riguarda le frequentissime iterazioni. Ce n'è di quelle, d'un verso o poco più, che son dovute a evidente sbaglio di copisti (sieno i primi, sieno posteriori), e n'è segno, oltre la mancanza di connessione, il fatto che occorrono a pochissima distanza dalla giusta sede. Ma ce n'è molte altre, per lo più a molto maggior distanza, che sono evidentemente intenzionali, perchè una connessione di pensiero non manca. La questione è se l'iterazione è avvenuta per fatto di Lucrezio stesso, o per fatto di qualche lettore amante di ravvicinamenti. D'un buon numero l'autenticità è evidente; per molte altre il Brieger stesso ha fatto giustizia della teoria del Gneisse e del Neumann, che le volevano interpolate. Ma il Brieger insiste sulla non genuinità di un gruppetto di iterazioni, quattro minori (II 1020; 723 sg.; IV 670; VI 251 sg.) e quattro maggiori (I 44-49; IV 215-227; V 128-137; VI 383-385), mentre io non convengo che per II 1020 (che si trova in condizioni speciali) e I 44-49, (che è proprio sulla soglia del poema). Si vedano le mie ragioni ai singoli luoghi. Qui basti dire, in generale, che le stesse ragioni per le quali lo stesso Brieger non ammette alcuna interpolazione certa d'un verso non lucreziano, ci devono rendere molto guardinghi anche rispetto a queste iterazioni. Svanito il *lector philosophus* del Lachmann; sapendo noi che il testo lucreziano è sfuggito interamente, o quasi, alla maligna influenza di dotti correttori corruttori; considerata d'altra parte la quasi morbosa tendenza di Lucrezio a ripetersi, e insieme lo stato in cui lasciò il poema con aggiunte spesso provvisoriamente abbozzate, e non regolarmente incastrate, talora anche fatte senza un sufficiente esame della convenienza col complesso delle idee circostanti (cfr. p. es. vol. I, Studio V, a p. 94 sg.); considerato tutto ciò parrà cosa più prudente non escludere la possibilità che Lucrezio stesso sia l'interpolatore anche di iterazioni che possano sembrare meno opportune e congruenti (v. nota a I 921-950).

"In ortographicis nolui longius a Lachmanni Bernaysii Munronis scribendi ratione i. e. a librorum manu scriptorum optimorum fide discedere; quorum auctoritatem cum aliis rebus tum etiam in consonantium assimilationibus et non as-

ilationibus plerumque secutus sum. id tamen mihi videndum xistimavi, ne eorum, qui lecturi essent, pars facile maior, mnes videlicet, qui, cum sermonis latini satis periti essent, amen non in accuratioribus rerum grammaticarum studiis ersarentur, nimis insolitis verborum formis perturbarentur. „ ono parole del Brieger, che valgono anche per me. Del esto, intorno al valore dei manoscritti leidensi rispetto alla tografia in genere, rimando il lettore alle chiare e istruttive iformazioni e considerazioni del Munro, nella introduzione suo I volume.

Per la numerazione dei versi ho conservata quella del ernays, che è quella secondo la quale oggi più comunemente cita. Applicare una numerazione nuova, secondo l'ordine sultante in questa edizione, mi avrebbe costretto a indicare iche le numerazioni anteriori del Lachmann, del Bernays, l Brieger — e perchè non anche quella del Munro? — e sarebbe nata una complicazione ancor maggiore di quella ie già ci affatica nella edizione del Brieger. Certo sarebbe ato miglior consiglio che il Bernays, e gli altri poi, avessero nservata la numerazione del Lachmann, che rappresenta ordine dei codici. Come le cose oggi stanno, m'è parso inopportuno ritornare al Lachmann, perchè la sua edizione è assai ieno diffusa, sopratutto in Italia, mentre corre per le mani i tutti quella del Bernays. L'occhio del lettore sarà forse ffeso da'non infrequenti salti, ma potrà cogliere a prima vista e trasposizioni, per le quali questa edizione si differenzia da juella del Bernays; sieno poi trasposizioni del Bernays non, mmesse in questa edizione, sieno trasposizioni d'altri o mie he non sono fatte nella edizione del Bernays.

LIBRO PRIMO.

SOMMARIO.

[sei libri del poema si raggruppano a due a due; il
no gruppo (I e II) tratta dell' essenza delle cose; il
ndo (III e IV) dell'anima; il terzo (V e VI) del mondo.
Nel primo gruppo, poi, il libro I tratta delle condi-
i e caratteri fondamentali dell'essere, e quindi della
nza o materia prima delle cose; vi si stabilisce così il
cetto generale dell'*atomo*. Il libro II dà le ulteriori
rminazioni, positive e negative, dell' atomo, e le sue
zioni.

IBRO PRIMO: PROEMIO, vv. **1-145.**

PARTE PRIMA: l'essere delle cose in generale, **146-634.**
Ossia:

A. Principî generali intorno all'esistenza delle cose, **146-482**:

a. L' essere sostanziale è eterno, ossia esistono e sono eterni i corpi primi delle cose, 146-328, perchè nulla nasce dal nulla, 164-214, nulla perisce nel nulla, 215-264, e l' essere i corpi primi invisibili non prova che non esistano, 265-328.

b. Esiste anche il vuoto, ossia non soltanto lo spazio occupato dalle cose, ma anche dello spazio vuoto, 329-417.

c. Non esistono per sè che corpo e vuoto, e il resto non è che accidente di ciò che esiste per sè, 418-482.

B. I corpi primi sono *atomi*, ossia: pienezza assoluta, indistruttibilità e indivisibilità dei corpi primi, **483-634.**

Parte seconda, complementare della prima: Confutazione di Eraclito, 635-704, di Empedocle, 705-829, di Anassagora, 830-920.
Parte terza (chiusa): l'universo è infinito, 921-1109.

OSSERVAZIONI INTORNO AL PROEMIO

vv. 1-145.

La disposizione. — Prima di esaminare la composizione di questo proemio, giova dir qualche cosa sui proemî lucreziani in genere. Ogni libro ha il suo proemio. Alcuni di questi proemi sono semplici; quello del libro II tratta del valore e della efficacia morale della filosofia epicurea; quello del V canta le lodi di Epicuro; quello del IV si stacca dagli altri, perchè è di carattere personale, ed è preso di pianta, salvo qualche leggera modificazione, da una digressione del I libro (v. 926 sgg.). Invece i proemî del III e del VI sono doppi; nei vv. III, 1-30 e VI, 1-34 si tratta delle lodi di Epicuro, e poi, dopo un primo ingresso nell'argomento del libro, viene un secondo proemio di carattere morale III, 41-93 e VI, 50-95. Parimenti composto è il proemio del I libro: invocazione e dedica – lodi di Epicuro vincitore della religione — argomento del poema e del I libro in ispecie — difficoltà dell'impresa – polemica contro la superstizione religiosa. Ora, si noti, in primo luogo, che nessuno di questi proemî ha alcuna connessione speciale coll'argomento del libro a cui è premesso, fatta eccezione della seconda parte del proemio al III, e parzialmente della seconda parte del proemio al VI, introdotte ambedue quando già è cominciata la trattazione. Se oltre a ciò si tien conto del fatto che Lucrezio ha lasciato, morendo, il suo poema in uno stato incompleto, e in talune parti disordinato, diventa probabile la supposizione, che i proemî, o alcuni di essi, o alcune parti di essi, sieno stati scritti separatamente, e in tempo diverso, dai singoli libri a cui ciascuno d'essi riuscì premesso. Il proemio al IV, di carattere diverso dagli altri e preso a prestito dal I libro (v. nota a I, 926), conferma la cosa; e più ancora la confermano le ripetizioni che in questi proemî incontriamo. Non solamente si ripetono i due argomenti sui quali, si direbbe, Lucrezio ha voluto limitare la materia de' suoi proemî, vale a dire le lodi di Epicuro (nel I, III, V, VI), e l'efficacia della dottrina

di Ep. nel liberar gli uomini dai mali della superstizione e delle passioni (nel I, II, III, 36-93, e nel VI intrecciata nella lode di Epicuro e poi nella ripresa 50-91; — il proemio al IV fa eccezione, ma è proprio un'eccezione che conferma la regola; e l'invocazione e dedica I, 1-45 sta da sè); ma vi troviamo ripetizioni materiali. Fra queste è principalmente notevole il confronto dei vani terrori dell'uomo colla vana paura del fanciullo nell'oscurità; II, 55-61; III, 87 sgg.; VI, 35 sgg. Leggendo questi bei versi in connessione con ciò che ciascuna volta precede, si vede subito che come chiusa del proemio del VI sono perfettamente naturali e a loro posto, mentre nel II e III appaiono aggiunti un po' forzatamente; anzi il v. II, 54 è aggiunto anch'esso per fare da colla (vedi nota ivi). Ciò vuol dire che Lucrezio li scrisse primamente nel proemio del VI, e solo più tardi li incastrò anche nel II e III.

Ciò premesso, ci sorprenderà meno lo stato incompiuto e scomposto del proemio del I libro, quale ci è stato tramandato (lasciando cioè 136-145 e 50-61 al posto indicato dalla loro numerazione). Il Vahlen e qualche altro sostengono bensì che tutto è a posto, e che son tutti naturali i passaggi; ma non persuadono. È già un segno di disordine (non tenendo conto della evidente interpolazione 44-49) la lacuna giustamente ammessa dal Bernays prima di 50; chè le parti del proemio (50-61, 80-145) dove il discorso è rivolto direttamente a Memmio in seconda persona, senza il nome di Memmio, suppongono necessariamente che esso nome occorresse prima *in vocativo* (circa al v. 50 v. sotto). Poi sono evidentemente fuor di posto, nella tradizione e nell'ordine solito delle edizioni, 50-61 e 136-145; chè 50-61 ha carattere conclusivo (come indica anche il *quod super est*), anzi accenna a una vera entratura in materia, e più precisamente nella materia del I libro; e quindi la ripresa del proemio *humana ante oculos*, etc. (v. 62) è affatto inopinata, l'iato tra 61 e 62 è intollerabile: mentre invece dopo 1-43, cioè dopo l'invocazione e la dedica, è naturale il passaggio al vero proemio d'argomento con 62-79: c'è stacco, ma stacco naturale (sebbene diversamente sembri allo Stürenberg). Si noti ancora che, alla fine della polemica religiosa, Lucrezio coi vv. 127-135 torna a dirci quale sarà la materia del suo canto. È impossibile che il poeta, nello stesso tempo e d'un solo getto, abbia scritto prima 50-61 e poco sotto 127-135. Quanto al brano 136-145, esso non ha alcuna connessione, al posto tradizionale, con ciò che precede o con ciò che segue; anzi s'incunea, rompendo il legame, tra parti collegate; poichè l'*hunc terrorem* in 146 non è che la *formido* di cui si discorre nel brano 102-135 (v. Brieger, *Philologus*, XXIII).

Il disordine dunque c'è. Tra le proposte di riordinamento ci è parsa decisamente preferibile, e abbiamo adottata sostanzialmente, la disposizione del Brieger (*Philologus*, Vol. XXIII). A 1-43 segue naturalmente (come s'è detto) 61-79. Dopo 79 è necessaria la lacuna or ora accennata, brevissima, col senso probabile: " Questa

sapienza di Epicuro ti voglio insegnare, *o Memmio* „; e quindi molto naturalmente viene 136-145: “ So bene quanto sia difficile esporre in latino le astruse dottrine filosofiche dei Greci; ma l'amicizia che ci lega mi spinge a tentare la difficile impresa. „ Dopo di che fa molto natural seguito 50-61: “ Ma tu da parte tua aiuta il mio buon volere coll'intensa applicazione della mente; chè son cose alte e astruse quelle che mi accingo a esporti. „ — Il Brieger vorrebbe però mettere questi due §§ (136-145 e 50-61) tra ‖ ‖ (il segno del Bernays, ed ora convenuto, per indicare i brani aggiunti e disturbanti il *carmen continuum*), e pare impressionato dalla obiezione dello Stürenberg, che la loro inserzione tra 79 e 80 divelle i brani strettamente collegati 62-79 e 80 sgg. Anzi, nella sua edizione rinuncia anche alla trasposizione da lui proposta: il che è logico, se si trattano come corpi estranei. Ma io continuo a creder più prudente la loro conservazione e trasposizione, perchè: *a)* Non è punto probabile che Lucrezio, quando pose mano ad ampliare il proemio I, rinunciasse al *contenuto* di 136-145, cioè, a dire della *egestas sermonis* e della *suavis amicitia*, e meno ancora al contenuto di 50-61, che è l'argomento del poema; argomento del quale 127 sgg. non è che un complemento; sicchè non solo non può considerarsi come sostituito a 50 sgg., ma anzi li presuppone. *b)* L'obiezione che 80 sgg. non possa staccarsi da 79 è più apparente che reale. Se è vero che questi due brani hanno in comune il senso d'una fiera protesta contro la religione, formalmente è piuttosto da avvertire la disgiunzione. Infatti, dopo detto che Epicuro ha messo sotto i piedi il mostro della religione che opprimeva i petti umani, si capirebbe una continuazione: “ E che scellerato giogo sia quello della religione te lo prova il sacrificio di Ifigenia „; ma come è frigido e poco naturale il collegamento: “ mi nasce il sospetto che tu creda per avventura cosa empia il parlare in questo modo della religione „. E le espressioni *in his rebus* e *rationis elementa*, 80, riescono più naturali dopo 50 sgg., cioè dopo un accenno a codesti *elementa rationis*, anzichè dopo il solo concetto “ Epicuro ha soggiogato il nostro nemico, la religione „: e *illa*, 82, che spicca alla fine del verso, è ottimo richiamo di cosa detta un poco più avanti, e si spiega anche meglio, se, come credo, il proemio finiva col § 50-61 (che ha appunto carattere conclusivo; v. *quod super est*), e 80-135 costituiscono un seriore ampliamento.

Lucrezio è tornato più di una volta sul proemio del I libro: gli parve forse che al principio del poema, e quindi del I libro, si richiedesse più ampia introduzione che per gli altri libri, e che l'intento morale dovesse sin dal principio apparir largamente spiegato. Ripigliò dunque il proemio, addentellando materialmente (*in his rebus*, 80) il discorso coi versi immediatamente precedenti 54-61, e riattaccando l'argomento, col richiamo *illa religio*, a 62-79. E così si spiega come Lucrezio sentisse il bisogno di dire un'altra volta il tema del suo canto nei vv. 127-135.

dove mette in particolar rilievo la parte psicologica (che aveva omessa dapprima, e che gli è ora suggerita dalle considerazioni sulla superstizione), omettendo invece la parte fisica fondamentale, perchè l'ha già enunciata 55 sgg. E un altro segno che 80-135 è aggiunta posteriore, sta nel collegamento poco felice e posticcio col quale si entra definitivamente in materia, 146 sgg. I tre versi 146-148 non sono altro che la conclusione, ricopiata da sola, di quel confronto colla paura dei fanciulli nelle tenebre, che, come s'è visto, è stato scritto prima nel proemio del VI, 35 sgg., e ripetuto poi nel II e III. Lucrezio ne ha adoperata qui la conclusione come nesso, perchè il *terror* di 146 riassume i vani timori ond'è discorso in 102-135; ma qui non è a posto, perchè (come ha osservato il Gneisse) il confronto o contrapposto dei *radii solis* e dei *lucida tela diei* colla *naturae species ratioque* non ha qui alcuna ragion d'essere, mancando il confronto delle vane paure degli uomini colla paura dei fanciulli nelle tenebre (cfr. n. a II, 59-61). È evidente, dunque, che Lucrezio aveva già scritto il proemio al VI, quando s'indusse ad applicar qui i tre versi 146-148 (e quindi anche a foggiare il successivo legame *cuius principium*) per passare dalla prefazione alla trattazione: prima dunque l'entratura in materia era diversa, e il mutamento fu provocato dalla inserzione di 80-135. Il nuovo passaggio, del resto, Lucr. l'ha forse messo qui provvisoriamente e coll'intenzione di tornarci sopra e migliorarlo. [Intorno ad altre proposte (Bockemüller, Stürenberg, Vahlen, Kannengiesser) vedi Brieger, *Phil.*, XXIII, 456 sgg. e nei *Jahresber.* di Bursian del 1877 e 1879.]

Si può dunque dividere il proemio I in tre parti: 1.ª 1-43, invocazione e dedica, probabilmente seriore anch'essa (vedi nota a v. 9); 2.ª il proemio primitivo 62-79 + lacuna + 136-145 + 50-61; 3.ª l'ampliamento del proemio 80-135. Vedi anche la nota a 135.

Venere, vv. **1-43.** — Il poeta invoca Venere, perchè sia la sua musa, e, indirettamente, anche Marte, perchè conceda la pace alle armi romane; e alla doppia invocazione intreccia la dedica a Memmio e le lodi di lui. — È parso strano che il poeta epicureo, nella cui dottrina è così risolutamente negato che gli dei si prendano cura delle cose umane (v. p. es., II, 646 sgg.), qui invochi aiuto e beneficio da due divinità olimpiche. Spiegano il fatto alcuni negando la incoerenza, in quanto Venere sia qui un'allegoria significante il principio della vita nella natura; altri scusandola col dire che qui Lucrezio è semplicemente poeta e ha seguito la consuetudine dei poeti, senza curarsi della contraddizione colla sua dottrina. In ambedue le opposte spiegazioni c'è del vero. Si osservi infatti come sia diversa la Venere dei primi venti versi dalla Venere scolpita nei versi successivi: nella prima è evidente l'allegoria, e lì Lucrezio non fa che usare di quella lingua che egli stesso concede agli altri (II, 655-660), e nella descrizione spira già la serietà lucreziana; ma la spiegazione allegorica non vale più per quel che segue, non vale per Marte e pel gruppo scultorio di Venere

e Marte, checchè ne dica il Martha (*Poëme de Lucrèce*, p. 67 sgg. e 357). La supposizione insinuata dal Munro (in nota a 41-43) che qui Lucrezio, ispirandosi a Empedocle, raffiguri in Venere e Marte il principio creativo e il principio distruttivo nel mondo (e poteva aggiungere che l'eterno duello tra queste due forze è dottrina propria anche di Epicuro, v. lo Studio: *Gli dei di Ep.*), non è probabile; chè all'allegoria chiarissima, anzi semplice personificazione, della prima parte non può seguir nella seconda parte una allegoria troppo velata. Il Munro cita la testimonianza di Eustazio, secondo il quale Empedocle, dando veste poetica ai suoi due principî dell'amore e dell'odio, raffigurava il primo nell'unione di Venere e Marte, il secondo nella loro disunione per opera di Efesto; e poichè è pur probabile che Lucrezio fino a un certo punto abbia avuto dinnanzi agli occhi e imitato il poema didascalico di Empedocle (non però allo stesso modo come l'Iliade e l'Odissea sono state modello per Virgilio) così non si può escludere che Lucrezio pensasse qui anche a quell'allegoria empedoclea; ma se v'ha pensato, ha pensato alla immagine poetica, senza alcuna propria intenzione allegorica. Qui Lucrezio, poichè ha introdotto Venere, la patrona del casato dei Memmî (come appare da medaglie, v. Mommsen, *Röm. Münzwesen*, p. 597), chiamandola a imitazione di Ennio (v. sotto) con un appellativo cavato dalla tradizione mitica e leggendaria (*Aeneadum genetrix*), e poichè l'ha poeticamente invocata in proprio aiuto; volendo — anche per diretto interessamento a Memmio — toccare delle tristi condizioni del tempo, indulge senz'altro alla fantasia poetica, e a Venere associa Marte, invocandone la clemenza. Alla bellissima descrizione del gruppo di Venere e Marte, anche se non è estraneo quel ricordo empedocleo, non è forse estraneo neppure (come altrove, p. es. poco sotto per il sacrificio di Ifigenia) l'esemplare o il ricordo di qualche opera d'arte.

1-27. — Questa rappresentazione di Venere come la Vita, e quindi la sola regina del creato (v. 21), è presa di pianta da Euripide, come hanno osservato il Bentley, il Reisacker (*Quaest. Lucr.*, p. 40 sg,) il Munro. Cfr. un framm. d'Eurip. *Τὴν Ἀφροδίτην οὐχ ὁρᾷς ὅση θεός; Ἣν οὐδ' ἂν εἴποις, οὐδὲ μετρήσειας ἄν, Ὅση πέφυκε, καὶ ἐφ' ὅσον διέρχεται*, e Hipp. 449 *φοιτᾷ δ' ἀν' αἰθέρ', ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ*, e 1261 *Ποτᾶται δ' ἐπὶ γαῖαν εὐάχητόν θ' Ἁλμυρὸν ἐπὶ πόντον... συμπάντων δὲ βασιληίδα τιμάν, Κύπρι, Τῶνδε μόνα κρατύνεις* (*naturam rerum sola gubernas*). Ma il Munro riconduce poi Eurip. e Lucr. all'inno omerico IV, 1 e (meglio ancora) all'inno orfico LV, 4 *Πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν, ὑπεζεύξω δέ τε κόσμον· Καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾷς δὲ τὰ πάντα Ὅσσα τ' ἐν οὐρανῷ ἐστὶ καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπῳ* [*frugiferenti*] *Ἐν πόντου τε βυθῷ.*

Dice Lucrezio: " O Venere che riempi di te stessa e vivifichi la terra e il mare, poichè è per opera tua che tutti gli animali vengono alla luce: è in tuo omaggio e in tuo servizio che viene la pri-

mavera. Infatti è al venir della primavera che comincia l'opera tua, e gli animali sentono i tuoi stimoli (ed è quindi per preparare il tuo avvento che la natura si fa bella e ridente). Or dunque, poichè tu sei la vera e sola regina della Natura [*rerum natura* = la Natura, φύσις, è il mondo delle cose prodotte, non già l'universo atomico; in *natura* è sentito qui il senso fondamentale di nascimento; onde meglio si comprende che la dea della generazione sia detta la *sola* regina del creato], tu devi aiutar me, che sto appunto per cantare la Natura; tu che sei la madre d'ogni cosa bella, fa bello anche il mio poema. „ Così intendo il nesso di questo brano, di cui l'interpretazione e la sintassi è molto discussa. Il BRIEGER p. es. (*Philolog.*, XXIII p. 455) metteva una forte interpunzione dopo *concelebras* 4 e una virgola dopo *solis* 5, così che *per te quoniam genus omne anim. concip. visitque exortum lumina solis* sia la protasi, e 5-9 l'apodosi; ma ne viene una forma di ragionamento [" poichè tu fai nascere i viventi è per te che viene la primavera e ti fa omaggio; infatti è in primavera che per opera tua gli animali procreano „] poco perspicua e, almeno in apparenza, tautologica. Il SUSEMIHL (*de carm. Lucr. prooemio*) intende *per te quoniam*... *solis* come protasi a 24 sg. e considera 6-20 come una lunga parentesi, per la quale appunto Lucr. avrebbe con un nuovo *quoniam* ripresa in diversa forma la protasi in 21-23; e in questa lunga parentesi avremmo una imitazione del principio dei Fenomeni di Arato (chè Lucr., come vedremo, ha frequentemente imitata la traduzione ciceroniana dei Fenom. di Arato). Ma, oltrechè siffatto artificio catulliano non par che sia nel gusto di Lucrezio, nel caso nostro egli, scrivendo la protasi *per te quoniam*, etc., doveva aver già in mente la apodosi, ossia avrebbe dovuto pensare: " poichè tu sei quella che fai nascere gli animali, perciò siimi socia nella mia impresa „; dov'è il nesso logico? La premessa a 24 sg. non può essere che 21-23, che dice cosa diversa da 4 sg. Anche il Vahlen ammette una lunga parentesi 10-20, e vuol subordinare al *quoniam* di v 4 anche 6-9, ciò che è evidentemente impossibile: un *et* sarebbe indispensabile. La nostra interpunzione è pure quella del Munro, sebbene dalla sua traduzione non apparisca chiaro come intenda il nesso logico. E neppur chiaro è il punto fermo, dopo *solis*, del Lachmann e del Bernays. Il Brieger da ultimo (*Burs.*, 1889, p. 223, e nella sua edizione) mette 6-9 tra ‖ ‖, come aggiunta posteriore, e punto fermo dopo *solis*. Infatti v. 10 si lega molto bene con v. 5. Ma: I. Anche se 6-9 è un'aggiunta posteriore del poeta, è chiaro che il poeta l'ha voluta inserire e adattare al contesto così com'è, sia pure con qualche stiracchiatura del filo logico. Ora, circa all'uso di queste ‖ ‖ io ho un criterio alquanto diverso da quello del Brieger; io le uso non ogniqualvolta è manifesta una aggiunta posteriore, ma solo quando questa costituisce una vera soluzione della necessaria continuità o di pensiero o di forma, non dove la inserzione sia accomodata, anche non benissimo, a ciò che precede e segue; dove cioè l'in-

serzione è manifesta opera meccanica dell'editore; similmente l'uso dove trovo manifesta doppia redazione (o parte di doppia redazione), ed è chiaro che il poeta, scrivendo la seconda, intendeva soppressa la prima. Noi non cerchiamo la *primitiva* continuità del carme lucreziano, nè quella miglior continuità a cui sarebbe arrivato, senza la morte del poeta; noi cerchiamo quel tanto di continuità che il poema aveva alla morte di Lucrezio.

II. Ma, per tornare alla questione, possono star da soli i primi cinque versi: " O Venere che dai vita ai mari e alle terre, poichè è per opera tua che i viventi nascono. „? E poi? cosa si dice a Venere? giacchè con 10-20 non viene che la giustificazione della dipendente: " poichè è per opera tua che i viventi nascono „. Sarebbe ad ogni modo necessario tener sospesa la invocazione alla fine di 5, considerar come parentesi 10-20, e trovare la naturale continuazione di 1-5 in 21 sgg., coll'anacoluto *quae quoniam*, in luogo di: *tu igitur quoniam*, a cagione della lunga parentesi. Come invece intendo io, il filo del pensiero non manca: " o Dea dell'amore, per la quale ogni vivente nasce; la primavera è la tua stagione, perchè la primavera è la stagione dell'amore e della generazione „. E questo risalto dato alla *bella* stagione è in armonia colla deduzione 21 sgg. " poichè dunque è per te che *exoritur* e *fit* ogni cosa bella e amabile „. — Non è, del resto, che al poeta importi molto la rigorosa dimostrazione dello stretto rapporto tra forza generatrice e stagione primaverile; la primavera era naturalmente associata a Venere, sia a Venere simbolo, sia a Venere mitologica. Si confronti la processione V, 737 sgg., dove Zefiro precede, e gli tien dietro Flora spargendo fiori innanzi ai passi di Cupidone e di Venere e Primavera; anche là dunque arrivano insieme Venere e Primavera, e dinnanzi a Venere spira l'*aura favoni* e la terra *summittit flores*. — La motivazione di 24 è doppia: la dea della Natura aiuta il poeta della Natura; la dea d'ogni bellezza fa bella l'opera del poeta. Anzi Lucrezio ne aggiunge una terza: tanto più che scrivo per Memmio, che tu mostri di aver tanto caro, tu la patrona dei Memmi.

Memmio, v. **26.** — *Memmiadae*: invece di *Memmius* la forma patronimica alla greca *Memmiades*, a imitazione del noto *Scipiades* di Lucilio, ripetuto da Orazio e Virgilio; il vezzo s'estese anche ad altri nomi. — Già l'uso del patronimico è segno che si tratta di persona di molto alta posizione sociale e molto in vista. Dai versi che seguono appare che è persona rappresentante o avviata a rappresentare una parte principale sulla scena politica. Per queste ragioni nessuno mette in dubbio che si tratti di Gaius Memmius L. F. (e c'è la conferma del patronato di Venere, attestato insieme da Lucrezio e da medaglie di G. Memm. e di un suo fratello; v. Mommsen, *Röm. Münzwesen*, p. 597). Fu trib. pl. nel 688, pretore nel 694, quindi propretore in Bitinia, dove pensò a ingrassar sè stesso e non gli amici che aveva seco; e poichè tra questi c'era anche Catullo, questi se ne vendicò poi da par suo coi carmi X e XXVIII. Ritornato

Memmio a Roma, da ardente pompeiano e fiero avversario di Cesare, ch'era stato fino allora, con scandaloso voltafaccia diventò amico di Cesare. Il quale per altro non potè o non volle aiutarlo abbastanza efficacemente in una grave congiuntura; chè nel 700 Memmio, aspirando al consolato per l'anno successivo, strinse un patto vergognoso con un suo competitore e coi consoli di quell'anno, pel quale intrigo fu processato e condannato e dovette andarsene in esiglio, in Grecia. Trovandosi appunto ad Atene, ebbe per decreto dell'areopago un terreno sul quale sorgevano le rovine della casa di Epicuro. Memmio voleva abbattere e spazzar via quelle rovine, per una fabbrica sua; e poi, anche avendo smesso il pensiero di quella fabbrica, non voleva consentire alla preghiera di Patrone (capo allora della scuola epicurea in Atene) di cedergli quel sacro ricordo; e si rifiutava, pare, perchè era indispettito contro gli Epicurei. Patrone ricorse a Cicerone, il quale nel 703 scrisse da Atene a Memmio, partito per Mitilene, la interessante lettera ad Fam. XIII, 1, dalla quale apparisce che Memmio non era, nè doveva essere stato prima (di vivente Lucrezio), un credente nell'epicureismo; anzi lo disprezzava. Nè è la sola cosa che ci colpisce, a prima vista, nel fatto della dedica a Memmio da parte di Lucrezio. Memmio era uomo scostumato, senza carattere, senza convinzioni; come mai un entusiasta come Lucrezio va a scegliere proprio uno scettico come Memmio? Ma anzitutto si badi che gli atti più brutti nella vita politica di Memmio sono posteriori alla morte di Lucrezio. Poi Memmio doveva essere un uomo seducente; Cicerone ce lo descrive (*Brutus*, 247) come uomo di molta e forbita coltura, ma *fastidiosus litterarum latinarum* e avverso alla fatica seria del pensare. Come si vede, era un uomo dotato sopratutto di qualità brillanti, un vero favorito di Venere (v. 27) — e sappiamo delle sue avventure galanti — faceva l'amico dei poeti, si compiaceva probabilmente di battagliare nelle argute discussioni filosofiche. Ora si capisce abbastanza (oltrechè poi noi ignoriamo completamente i rapporti personali tra quei due), si capisce come un Lucrezio potesse, se non proprio illudersi di convertire uno spirito fine e colto come Memmio, prenderlo però come rappresentante di quel pubblico pel quale scriveva. Certamente Lucrezio non scrisse per Memmio soltanto (non sono certo per Memmio i versi III, 1022-4!); scrisse pel pubblico; ma pure l'indirizzo a Memmio non è un semplice complimento, e non si può disconoscere in Lucrezio — almeno in certi periodi del suo lavoro — il desiderio di produrre una impressione sull'animo di Memmio, di guadagnarlo alla propria fede. Giacchè Memmio non era un seguace della teoria di Epicuro, v'era anzi ostile, come è provato della citata lettera di Cicerone, e anche dalla dedica lucreziana: chè si può scrivere a un amico dissenziente, anche se persona di più alto grado: " ti mando la difesa della mia opinione; tu però non respingerla senza sentir bene le mie ragioni; se tu le mediterai bene ho speranza di convincerti " (v. 50 sgg.), ma

scriver così a un correligionario, non ci sarebbe senso.[1] — La questione dei rapporti tra Memmio e Lucrezio s'intreccia con una questione di recente sollevata, dei rapporti tra Memmio e il poema; della quale non è inopportuno dar qui qualche notizia. Prima il Bockemüller, escogitando una sua teoria sulla serie cronologica dei diversi libri, disse che Lucr. aveva scritto la maggior parte del suo poema per il pubblico, quando gli venne l'idea dell'indirizzo a Memmio, e dietro questo nuovo programma scrisse il resto e riformò parte del già fatto. Poi il KANNENGIESSER (*Jahrb. für Klass. Phil.*, 1882 e 1885), partendo dal fatto che noi non incontriamo il nome di Memmio che nei libri I, II, V, riprese la tesi del Bock., cercando di mostrare che tutti i brani dov'è il nome di Memmio, o un chiaro riferimento a lui, sono aggiunte posteriori (così che il Kann. vede il primitivo proemio del I in 62-145, e in 1-61 vede una lettera dedicatoria premessa poi, al momento dell'invio a Memmio). Ma lo hanno confutato il BRIEGER (*in Bursian, Jahresber.* del 1884) e BRANDT (*Jahrb. f. kl. Phil.*, 1885 p. 601 sgg.). D'altra parte Ivo BRUNS in un opuscolo *Lucrezstudien* (1884), — uno scritto che al suo comparire mise un po' a rumore il campo dei lucreziani, ma un rumore che svanì presto senza lasciar quasi traccia — venne fuori colla teoria opposta, cioè che Lucrezio cominciasse a scrivere per Memmio solo, e a un certo punto sostituisse il pubblico a Memmio. Anche questa opinione, così formulata, è interiormente impossibile, e non confermata da argomenti esteriori. La cosa più naturale è che Lucrezio, fin dal principio dell'impresa, intendesse di parlare al pubblico, e si rivolgesse insieme in più particolar modo, e per ragioni personali, a Memmio; nel seguito, e per la natura del soggetto e l'ardore del suo apostolato, ed anche per eventuali alti e bassi nell'amicizia, ed anche, se vuolsi, nella stima che lo legava a Memmio (e che è fatica sprecata tentar noi di indovinare), il pensiero di Memmio si eclissa (riapparendo fugacemente, come in III, 206), e davanti alla mente del poeta non resta che il pubblico in genere. Nel V si vuol vedere un riavvicinamento a Memmio, e può anche essere.

[1] Dalle espressioni ossequiose e ammirative di Lucrezio per Memmio, il Marx (*Exercit. grammat.*, Bonn, 1881; cfr. *Philolog. Rundschau*, 1881, p. 1364) inferisce che Lucrezio fosse di umile nascita, un *libertinus* o figlio di un *libertinus*. Non persuade. Un simile cliente nè si sarebbe accinto a contraddire il potente signore, nè l'avrebbe poi quasi dimenticato per interi libri, nè l'avrebbe dimenticato a segno da dirigergli in certo modo i versi I, 102 sg. che fanno contrasto con 27. Quei versi suonano strani anche rivolti a un amico un po' più altolocato; ma s' è già visto che tutto 80-135 sarebbero un'aggiunta posteriore, fatta in un momento in cui Lucrezio pensava al lettore in genere, non a Memmio in particolare.

T. LUCRETI CARI

DE RERUM NATURA

LIBER PRIMUS.

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
alma Venus, coeli subter labentia signa
quae mare navigerum, quae terras frugiferentis

1. *Aeneadum genetrix*, etc.; imit. di Enn. ann. 53 *Te nunc sancta precor Venus et genetrix patri' nostri*. E Lucr. è imitato a sua volta in Ovid., Trist., II 261 *Sumpserit Aeneadum genetrix ubi prima: requiret, Aeneadum genetrix unde sit alma Venus*, e Fasti IV 90, dove l'imitazione è più estesa. Auson. epigr. 33. *Aeneadum genetrix hic habito alma Venus*. Anche un grafito pompeiano (Corp. inscr. IV 3072): *Aeneadum genetrix*. — *genetrix* (non *genitrix*) è la grafia accertata dei migliori mss. lucreziani, virgiliani, ecc. (e v. il citato grafito). Circa l'equazione *genetrix: genitus = meretrix: meritus* (e *obstetrix* e *genetivus*) v. le note di Lachm. e Munro. — 2. *Alma* (da *alere*), qui con particolar riferimento alla dea come forza altrice del creato, è del resto epiteto non solo comune, ma anche popolare, e talora anche fissato al nome, come il nostro *vergine* a *Maria*. Il Munro cita (oltre Plaut. rud. 694 *Venus alma;* Macrob. III 8 3; *Apul met.*, IV 30) l'*almae Veneris vicus* della base Capitolina, reg. XII, e l'isola tra Porto e Ostia che (nella Cosmogr. Aethici) *prae nimietate odoris et floris libanus almae Veneris nuncupatur*. — *caeli subt. lab. s.;* con queste parole sono indirettamente indicati anche gli spazi aerei, oltre la terra e il mare, come popolati da Venere; giacchè dire che la terra e il mare stanno sotto la volta del cielo era affatto ozioso; e il poeta poteva subordinare, nella forma, anzichè coordinare, come vuole il senso, questa terza parte alle altre due, perchè la triade terra, mare e cielo era famigliarissima alle menti, ed è ripetuta subito dopo 6-9. — *labentia;* per l'esempio di Lucr. (qui e IV 443) *labi* diventa espressione favorita dei poeti per indicare il lento e continuo moto delle stelle (p. es., Verg. *Aen.*, III 515. Ov., Fast. III 113); ma Lucr. l'ha preso da Cic. Arat. *cetera labuntur celeri caelestia motu*. — 3. *navigerum, frugiferentes;* non sono semplice ornamento. Venere *concelebrat* la terra e i mari popolandoli di

concelebras, per te quoniam genus omne animantum
5 concipitur visitque exortum lumina solis:
te, dea, te fugiunt venti, te nubila coeli
adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti
placatumque nitet diffuso lumine caelum.

animali, chè agli animali quasi esclusivamente pensa Lucrezio nel descrivere l'opera di Venere (cfr. 12-20); pure anche le navi e le *fruges* sono un complemento di questa vita della terra e dei mari, opera di Venere. — La piena forma participiale *frugiferens*, per *frugifer*, come VI 1275 *aedituentes* per *aeditui;* ambedue ἅπαξ λεγόμενα, e composti di tipo arcaico come li ama Lucrezio. — **4.** *concelebras;* Cfr. II 344 *variae volucres laetantia quae loca aquarum concelebrant... et quae pervolgant nemora.* Il M. cita anche Cic. *de imp. Gn. Pomp.* 61 *eam rem pop. Rom. non modo vidit, sed omnium etiam studio visendam et concelebrandam putavit.* Dunque *concelebras:* " riempi di te; ti diffondi per; sei la vita di " e non già, almeno di prima istanza, " tu popoli (di animali) "; e infatti il dire: tu popoli di animali la terra e il mare *quoniam per te omne genus anim. concipitur* sarebbe mera tautologia. Certo un briciolo di pedanteria formale resta pur sempre; ma è caratteristica di Lucrezio anche dove più è poeta. Nonio, citando questo verso, spiega *concelebrare* con *commorere*, che è appunto un " dar vita ". — **5.** *visit;* cfr. Hor. *visere montes.* — *concipitur, exortum, visit;* tre momenti successivi, cfr. II 345 *unde ea progigni possit concepta.* — **6.** *te adventumque tuum,* come al v. 12 *te... tuumque initum.* — *daedala;* Paul. Fest. *daedalam a varietate rerum* ARTIFICIORUMQUE *dictam esse apud Lucretium terram,* [*apud Ennium* [ed. Vahlen, p. 177] MINERVAM, [ἐργάνην] *apud Virgilium Circen, facile est intellegere, cum Graece* δαιδάλλειν *significet variare.* Cfr. II 505; IV 549; V 234 e 1451, dai quali passi si vede che l'idea di varietà, non già scompare, ma lascia primeggiare quella di arte; anche qui è, quasi, " la terra artista ". — **7.** Lucrezio usa volentieri *summittere* per il produrre della terra; v. I 194 e 1033; ma qui esso ha una special forza poetica, perchè c'è anche l'idea dello sparger fiori sui passi di Venere, come fa Flora nella citata processione V 737 sgg. — **8.** *rident;* II 559 *ridet placidi pellacia ponti;* V 1003 *ridentibus undis.* — **9.** Il bellissimo verso colla sua *armonia labens* (non rotta come nei precedenti), e chiude bene il primo periodo, e bene esprime la stesa continua della luce che s'accoglie nel sereno aspetto del cielo. Nel proemio al III (v. 22) le *sedes quietae* degli dei *large diffuso lumine rident.* Conoscendo noi l'insistente e deliberato ripetersi di Lucrezio, non crederemo facilmente che la somiglianza sia fortuita. Ma ora si badi: il passo nel III fa parte d'un complesso di versi III 19-22 che sono, si può dire, la traduzione di un passo di Omero (*Odissea* IV 40 sgg.; *diffuso lumine* = ἐπιδέδρομεν αἴγλη), onde si fa probabile che il nostro verso qui (col *rident* del v. precedente) sia ricordo e sviluppo del passo nel III, e non viceversa, ossia che III 1-30 sia stato scritto

10 nam simul ac species patefactast verna diei
et reserata viget genitabilis aura favoni,
aëriae primum volucres te, diva, tuumque
significant initum perculsae corda tua vi.
inde ferae pecudes persultant pabula laeta
15 et rapidos tranant amnis: ita capta lepore
te sequitur cupide quo quamque inducere pergis.

---

prima di I 1-43. — **10.** *species verna diei* = *species veris.* Cfr. 119 *per gentis Italas hominum,* IV 731 *Cerbereasque canum facies.* L'aggett. ha un riferimento diverso da quello che s'aspetterebbe. Cfr. Hor. *Tyrrhena regum progenies.* Verg. *arma dei Vulcania.* Prop. *eques Etrusco de sanguine regum.* Ma Lucr. ha casi molto più arditi: I 474 *ignis Alexandri Phrigio sub pectore gliscens,* II 501 *Thessalico concharum tacta colore,* V 24 *Nemeaeus magnus hiatus ille leonis.* Cfr. Verg. *Tyrrhenusque tubae clangor,* Catull. *iniusti regis Gortynia tecta;* vedi anche I 362 e III 371. — **11.** Plin. n. h. 4 XVI 93. *Favonius est genitalis spiritus mundi.* Anche Lucr. ha per solito *genitalis*, e solo qui *genitabilis.* Lucilio I 1 *Aetheris et terrae genitabile quaerere tempus.* Anche l'imitatore Arnobio ha *genitabilis.* Di simili agg. in *bilis* con forza attiva ricordiamo, col M., in Lucr. stesso *plaga mactabilis* IV 803; il *penetrabile telum* di Verg. e Ovid. (Lucr. *penetralis*); il *dissociabilis* di Hor; *impetrabilis* = *qui impetrat* di Plaut.; *placabilius est* (bis) di Ter. = *aptius ad placandum;* Pers. *reparabilis* = *qui reparat;* Val. Flacc. *exorabile carmen,* etc. — **12.** *primum... inde.* Lo Stürenberg ha fatto l'osservazione che in Lucr. si trova *primum... deinde* così per l'enumerazione come in senso temporale, *primum... inde* solo in senso temporale. Qui il senso è piuttosto enumerativo, nel complesso; ma non è escluso al principio il pensiero: " gli uccelli sono primi a dar segno d'amore ". — Nell'enumerazione mancano i pesci; ed è naturale, in una descrizione tutta poetica, perchè degli uccelli e degli animali terrestri vediamo e sentiamo i segni dell'amore, dei pesci non vediamo niente. Per compenso nei vv. 17 sgg. si vede nel poeta l'intenzione d'essere esauriente. — **13.** Non " coll'esser *perculsae tua vi significant initum tuum* " (Munro), ma *significant* col canto, il quale è segno che son *perculsae tua vi.* — *perculsae* " *quod dicitur de vehementi ictu, velut est electricus, qui intimos nervos penetrat tamque acriter commovet, ut prope attonitos nos reddat* ". Orelli, ad Hor. Epod. XI 2. Plaut. *trin. qui amat... saviis perculsus est* (mss. ambros.). — **14.** *ferae pecudes,* un ὀξύμωρον; *pecudes* fatte *ferae* dagli stimoli dell'amore. A torto alcuni leggono *fere,* oppure intendono *ferae pecudes* = *ferae,* oppure = *ferae et pecudes.* — **15.** sg. *rapidos:* " travolgenti "; *rap. tran. amnis,* appunto un segno della inusitata baldanza. — Il sogg. della principale, con cui s'accordi il *capta,* è da cavare dall'ogg. (*quamque*) della dipendente. È nota la tendenza di *quisque* a rifugiarsi nella relativa. Cfr. 170 sg. *inde enascitur ubi inest materies cuiusque* = *quicque enascitur inde ubi inest materies eius.* —

denique per maria ac montis fluviosque rapacis
frondiferasque domos avium camposque virentis
omnibus incutiens blandum per pectora amorem
20 efficis ut cupide generatim saecla propagent.
quae quoniam rerum naturam sola gubernas,
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,
te sociam studeo scribendis versibus esse,
25 quos ego de rerum natura pangere conor
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni

---

ita " a tal segno ". — 17 sg. *rapacis*... *frondiferas*... *virentis* ci tengon viva l'idea della stagione. — *denique*; qui nel solito significato " insomma ", che è l' insolito in Lucrezio, pel quale *denique* è " inoltre " e introduce spesso il penultimo termine d'una serie (o anche l'ultimo, non summativo). Lo stesso valore di qui ha il *denique* nella ripetuta formola: *finita potestas denique cuique Quanam sit ratione* (I 76 ecc.). — 18. *domos avium*, cfr. Verg. *Geor.*, II 209 *antiquasque domos avium*. — 19. *incutiens*, come nel nostro: " incutere timore " Cfr. Liv. XXIX 22 *tantaque admiratio incussa*; Hor. *Epist* I 14 22 *incutiunt urbis desiderium*. — 20. *generatim* " in ogni specie; secondo le specie " Lucr., nel suo amore per l'arcaico, ha molti avverbi di questa forma. — *saecla* (mai *saecula*) in Lucr. è frequente per " generazioni " e quindi " specie ", di regola specie animali, ma II 1079 e 1113 arditamente traslato a cose inanimate; nel comune senso temporale solo nella frase (*multa*) *vivendo vivere* (o *condere*) *saecla* I 202, III 948 1098. — 22. *dias* " celesti " o " aperte " anzichè " divine ". Cfr. il neutro sostantivato *dium*, definito da Festo come lo spazio di sopra ai tetti fino al cielo (*sub diu*). Poi nello stesso senso metaforico, come noi usiamo " celeste, divino ": Hor. *dia sententia Catonis*; Lucil. *Valeri sententia dia*; Pers. *dia poemata*; Lucr. II 172 *dia voluptas*; ma V 1385 è forse da sentire ancora il primitivo senso: a cielo aperto — *luminis oras*, frase che torna spesso in Lucr., " confini, regioni della luce " cioè della vita, dell'esistenza. È presa da Ennio, (Ann.; v. citaz. e commento in Cic. *de re p.* I § 64) *Romule*... *tu produxisti nos in luminis oras*. E Arnobio (che ha anche *genitabilis*) II 69 *oras contingeret luminis*: giacchè Arnobio, difendendo il Cristianesimo, è pieno zeppo di imitazioni lucreziane (v. Klussmann, nel *Phil.*, Vol. XXVI). Tenuto conto della citata definizione di Festo, *dias in luminis oras exoritur* corrisponde a Emped. φάος αἰθέρος ἵκῃ, espressione propria anche di Euripide. — 24. *scribendis versibus*; dativo finale, come II 178 *qui color et quæ sit rebus natura ferendis* e Verg. I 3 *habendo pecori*, come spesso Livio. p. es., IV 43, *ducem esse exercitui scribendo*. — 25 (e 21) *de rerum natura*; v. la nota a 1-27 a pag. 6. È il titolo del poema, e traduce περὶ φύσεως, titolo del poema di Empedocle e della maggiore opera di Epicuro. — 26. *tempore in omni* " in ogni occasione " in tutto

omnibus ornatum voluisti excellere rebus.
quo magis aeternum da dictis, diva, leporem.
effice ut interea fera moenera militiai
30 per maria ac terras omnis sopita quiescant:
nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se

---

quello a cui si mette. — **27.** *ornatum omnib. reb.*, Cic. *Pro Corn.*: *Metelli adulescentia ad summam laudem omnibus rebus ornata* " dotata di tutte le virtù ed attitudini ". Del resto *temp. in omni* e *omnibus* non sono soltanto accostati, ma si fondono in un concetto solo, espresso con lucreziana *abundantia*.

28. *quo magis*, ecc. E tanto più, dice il poeta, devi o Venere far bello il mio canto, perchè è diretto a un uomo di tanta cultura e di gusto così fine e delicato come è Memmio. Sennonchè, aggiunge, come potrebbe Memmio rivolgere lo spirito ai sereni interessi della scienza e della poesia, se la cosa pubblica è in pericolo, se sarà dilaniata dalle guerre civili (v. sotto nota a 43)? Egli, uomo pubblico, dovrà dedicar tutto sè stesso alla difesa dello Stato. Ed io stesso non avrei l'animo a scrivere in momenti di pubblica sventura. Epperò tu che imperi sul cuore di Marte, tu invoca da lui pace a Roma. — Come si vede, quest'ultima parte, 26-43, è tutta per Memmio; anche l'accento di dolore sulle procelle che minacciano la patria deve dar risalto alla persona di Memmio; e il bellissimo quadretto di Venere e Marte è incastonato come ornamento poetico nella dedica a Memmio; onde appare tanto meno verisimile una intenzione di allegoria filosofica. — *aeternum*, da intender naturalmente in senso relativo: che duri " quanto il mondo lontano "; il qual mondo non è eterno, anzi già è avviato al disfacimento II 1150. E s'ha a intendere più nel senso della eccellenza che in senso temporale, come 121 gli *aeterni versus* di Ennio. Così 34 *aeternum vulnus* è la " ferita insanabile ". — **29.** *interea*, *fera*, *moenera*. In Lucr., amante del colorito poetico arcaico, allitterazione e assonanza son frequentissime, e usate spesso con singolare efficacia. Cfr. p. es. 72 *vivida vis... pervicit*. — *moenera* (anche 32); Lucr. usa tre volte questa forma arcaica; ha anche *moerorum* due volte; usa pure *poeniens*, *poenibat*. (Munro). — *militiai*; frequentissima in Lucr. questa desinenza del genit. per sostantivi; solo tre volte per aggettivi (*purpureai* II 52 *gelidai*, III 687 *nigrai* IV 535). (M.). — **30.** *sopita quiescant*; 31 *tranquilla pace*; 40 *placidam pacem*. — **33.** Marte è sdraiato in posizione assai poco marziale, col capo arrovesciato sulle ginocchia di Venere (sicchè meglio appare la forma slanciata del collo) " i famelici sguardi avidamente in lei pascendo " (come dice il Tasso, *Ger. L.* XVI 19, che ha certo in mente Lucr.); Venere gli si protende sopra quasi avvolgendolo. La descrizione è così precisa, che par di vedere un gruppo scultorio, che forse Lucr. vide davvero. Giacchè avremo l'occasione spesso di osservare che Lucr. nelle sue descrizioni non ama lavorar di fantasia, ma coglie e

reicit aeterno devictus vulnere amoris,
35 atque ita suspiciens, tereti cervice reposta,
pascit amore avidos, inhians in te, dea, visus,
eque tuo pendet resupini spiritus ore.
hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circum fusa super, suavis ex ore loquellas
40 funde petens placidam Romanis, incluta, pacem:
nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo
possumus aequo animo nec Memmi clara propago
43 talibus in rebus communi desse saluti.

---

ritrae il vero. — **34.** *aeterno devictus vulnere amoris;* Verg. *Aen.* VIII 394 *aeterno fatur devinctus amore.* Virgilio, avendo omessa l'idea della ferita, finamente sostituisce *devinctus* a *devictus.* — **35.** *Teres* esprime la forma graziosamente sottile che si dà lavorando al tornio (*tero*). S'usa quindi delle braccia, delle gambe, delle dita (affusolate), poi di cose sottili e fine, in genere, o finamente lavorate. Hor. *teretes plagae.* Lucr. imita qui Cic. *Arat. tereti cervice reflexum.* E cf. Verg. *Aen.* VIII 633 *tereti cervice reflexam;* Ov. *Met.* X 558 *Inque sinu iuvenis posita cervice reclinis.* Ovidio (che ha pure moltissime imitazioni o reminiscenze lucreziane) ha pure *Met* III 22 *Atque ita respiciens.* — **37.** *atque spiritus resupini pendet e tuo ore.* — *resupini, recubantem,* ripetizioni punto necessarie, ma niente affatto inutili. Esempi di simile *abundantia* s'incontrano continuamente in Lucrezio. — **38.** Anche il semplice ablat. locale è nel gusto lucreziano. — *tuo . . . corpore sancto* è dilogico; la posizion delle parole lo fa riferire a *recubantem,* il senso piuttosto a *circum fusa super.* — **39.** Cfr. Verg. *Aen.*, VIII 406 *coniugis infusus gremio.* — *loquellas;* come dimostra il Lachm. (a III 1015), con *ll* perchè c'è vocale breve nella sillaba antecedente; così *querella, luella, sequella,* ecc.; invece: *custōdela, suādela, clientela, tūtela, cautela, candela, coruptela,* ecc. — *agere hoc.* Dalla forma del rito *hoc age* " celebra „ *agere hoc* ha qui solennità, e vien a dire: " compiere questo sacro ministero „ (di cantare il vero) cfr. IV 966. — **42.** Manil. I 793: *Claudi magna propago.* — *aequo animo* contrapp. a *iniquo tempore.* — **43.** *desse* per *deesse;* cfr. 711 *derrasse.* — *talibus in rebus.* Quali? Quale è questo *tempus iniquum?* Il Brandt (*Jahrb.* 1885) vuol che si pensi a una vera guerra, e infelice pei Romani, quindi alla mitridatica, degli anni 685-687. Io credo che Lucr. qui, parlando di guerra in genere, pensi sopratutto a guerre civili; queste erano per un Romano una sventura nazionale, queste sole facevano nascere un ardente desiderio di pace. Nel tempo del connubio tra Cesare Pompeo e Crasso, e delle violenze anticostituzionali di Cesare console, e dello sfoggio minaccioso delle armate legioni sotto le mura di Roma, quand'era ancor fresca la memoria dei tempi catilinari e non lontana quella dei tempi di Mario e Silla, ben molti sentivano sospesa sulla patria la guerra civile; si veda Cic. *ad Quint. fr.* I 2 15 dove proprio si parla delle molte speranze che il partito dell'ordine riponeva

62 Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat
65 horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra

---

in Memmio con altri pochi, Lucrezio ripetutamente deplora e condanna le ambizioni dei potenti con parole che ritraggono Pompeo e Cesare. Nel proemio al II libro, 40 sgg., par che si alluda alla permanenza dell'esercito di Cesare alle porte di Roma, prima ch'ei partisse per la Gallia. Sto quindi col Munro che crede scritti questi versi circa il 695. Anche *tempore in omni* di v. 26 non si comprenderebbe abbastanza di Memmio ancor molto giovine e non ancora entrato nella carriera politica; mentre *non potest communi desse saluti* risponde a capello alla citata lettera di Cicerone. E poichè non si tratta che di presentimento di guerra civile, si comprende che Lucrezio non accenni che a guerra in genere, invocando pace *per maria ac terras omnis* (30).

44-49 = II 646-651. Li abbiamo omessi come interpolazione evidente, e da tutti riconosciuta, di un qualche lettore che ha voluto mettere Lucrezio in contraddizione con sè stesso. Si potrebbe sospettare un richiamo marginale di Lucrezio stesso, in relazione con 62-79 e 54; ma il contrasto colla precedente invocazione è così vivo, che non pare possa esser casuale.

62. *ante oculos;* " visibilmente ", ma detto in ispecie di cose che si vedono molto comunemente, di ciò che è uno spettacolo o un fatto generale; cfr. 998. — *iaceret* " era prostrata ". — **63.** *gravi sub religione* " sotto il grave peso della religione ". — **64** sg. Non è una semplice immagine poetica, ma va intesa in relazione con 70-77. Secondo Epicuro è sopratutto lo spettacolo dei fatti celesti — sia la sublime regolarità dei fatti astronomici, sia la terribilità e irregolarità delle commozioni atmosferiche — che ha fatto nascere e mantiene nei petti umani, non già la *opinio deorum* (giacchè di questa, come vedremo, la origine è diversa, e legittima), ma il *timor deorum*, ossia la fede nella provvidenza e nell'ira divina. Questa fede è anche intimamente collegata col concetto che vede nel nostro mondo l'universo, e tien questo rinchiuso dentro la vòlta celeste. Il concetto dell'infinito universo [illegible]mico e della universale meccanica atomica rompe codeste barriere celesti, e riduce i fenomeni celesti del nostro mondo, al pari de' terrestri, a un complesso di naturali effetti di quella meccanica, circoscritti in una piccolissima parte dello spazio e del tempo. Così il cielo non *instat* più sulle nostre menti come terribile manifestazione d'un immane potere o volere. — **65.** *super*, avv.; cfr., *Aen.* IX 168 *haec super e vallo prospectant Troes.* — *super*... *in*[illegible]; forse, dice il Bern., non senza riferimento all'etimologia di *su*[illegible]*tio.* — **66.** *Graius homo* (naturalm. Epicuro, di cui Lucr. no[illegible] il nome che una volta sola, III 1040); imita Ennio *Graius ho*[illegible] *Romanus homo.* E *Graius homo* pure Virgilio, *Aen.* X 720. — [illegible]*um* (e sotto: *primus*... *primus*). Ma Lucrezio non poteva ign[illegible] che, non foss'altri, Democrito già *processerat extra moenia*

est oculos ausus primusque obsistere contra;
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
70 inritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.
ergo vivida vis animi pervicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque:

---

mundi. Entusiasmo o poetica libertà non bastano a spiegare questa ingiustizia storica. Nell'affermazione di Lucrezio c'è un'eco del noto vanto di Epicuro d'essere autodidatto. Epicuro, e quindi Lucrezio, pensano che la loro fisica in questo è essenzialmente nuova, che è direttamente rivolta a ciò che sopratutto preme, a sconfiggere la religione. In questo senso Epicuro poteva dire d'essere stato il primo a sfondare la volta del cielo; tanto più che, avuto precipuo riguardo all'intento morale, egli poteva dire d'avere innovata essenzialmente la fisica democritea colla principale modificazione da lui introdotta, la declinazione degli atomi, per la quale era tolta di mezzo la *εἱμαρμένη* (v. lo Studio, *Clinamen e Voluntas*). — *tollere;* lez. dei mss. e ottima, per giunta. Nonio però cita il verso con *tendere,* e lo cita spiegando i diversi sensi che può avere *tendere;* sicchè non ha forse torto il Lach. (col Bern.) di leggere *tendere.* — *mortalis ... oculos;* la posizione dà particolar rilievo a *mortales.* Il Leopardi aveva forse in mente Lucrezio, nella Ginestra:

Nobil natura è quella
Ch'a sollevar s'ardisce
Gli occhi mortali incontra
Al comun fato.

68. *fama deum* " il gran parlar che si fa degli dei e della loro opera del mondo "; *fama* è la lez. dei mss., Mr. e Brg., ottima e lucreziana; non occorre la correzione *fana* di Bentl. Lach. Bern.; per l'effetto di *comprimere,* la credenza e il sentimento generale, *fama deûm,* ha più efficacia che dei *fana.* — **70** *inritāt* è perf. per *inritavit,* come V 396 *superāt,* VI 587 *disturbāt.* — **71.** *portarum claustra;* v. la nota a 64 sg. " Le porte sbarrate del cielo ". — **73.** *moenia mundi;* un'altra espressione stabile di Lucrezio, per indicare l'estremo etereo, e pur denso, involucro di questo mondo. L'elemento igneo e l'etereo son presso a poco la stessa cosa in Lucrezio; si può dir che l'etere è un fuoco particolarmente puro, fino e intenso; epperò *flammantia.* (cfr. l'imit. di Manilio, I 151 *flammarum vallo naturae moenia fecit*). Epicuro passa attraverso queste fiamme. Come si sien formati i *moenia mundi* Lucr. dirà V 454 sgg. — **74.** *omne* è il sostantivo (τὸ πᾶν) e *immensum* è l'aggett., non senza ragione accostato al verbo; " percorse l'universo nella sua immensità ". — *mente animoque;* mera tautologia, dice il Munro. Non crederei. È frequente in latino l'uso di due sinonimi, sostantivi o aggettivi o verbi, dove noi use-

75 unde refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
qua nam sit ratione atque alte terminus haerens.
quare religio pedibus subiecta vicissim
79 opteritur, nos exaequat victoria caelo.

*

136 Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare Latinis versibus esse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
propter egestatem linguae et rerum novitatem:

remmo un solo termine rinforzato (da un agg. o avv. o altrimenti). Qui: " colla potenza del pensiero ". — **75.** *refert;* " translatio a re militari, ut apud Verg. *Aen.* IV 93 *spolia ampla refertis* " Lamb. E qui *spolia* è la scienza della fissità inviolabile delle leggi di natura e della impossibilità del miracolo. Ogni cosa creata ha una *potestas*, di origine di durata e di efficienza, che è *finibus circumscripta*, ed è segnata da una pietra di confine (secondo la nota metafora; cfr. Hor. *Carm. saec.*, 26 *stabilisque rerum terminus*) profondamente infissa nel terreno (cfr II 1087 *vitae depactus terminus alte*) e quindi irremovibile. *Quid possit oriri* coi due versi seguenti troviamo ancora I 594, e i due versi, con *quid queat esse* in luogo di *quid possit oriri*, anche nei proemi del V (88) e VI (64). Probabilmente a Lucrezio vennero scritti primamente nel mezzo della trattazione (I 594 sgg. — nota una fin di verso *quid possit oriri* già prima, 204), e li ripetè poi, dapprima nel proemio del I, conservando il precedente *quid possit oriri*, poi nei proemi del V e del VI, colla leggera modificazione *quid queat esse.* — **78** sg. La religione *subiecta pedibus hominum* è calpestata (cfr. 63) alla sua volta. — *nos exaequat victoria coelo* " la vittoria ci esalta fino al cielo "; non tanto da intendere nel solito senso metaforico del nostro " esser portato alle stelle ", ma in senso più rigoroso: noi saliamo al cielo (comprendendolo e dominando l'al di là) e occupiamo così il posto ch' essa religione prima teneva.

136. Come s'è detto, supponiamo nella lacuna: " Questa sapienza del filosofo greco io intendo esporti, o Memmio. " — *animi fallit.* Dopo Lucr. questo genit. *animi* non si trova che con verbi esprimenti dubbio o preoccupazione; cfr. 922 V 97. — **138.** *multa cum sit agendum.* Lucr. ama questa costruzione; I 111 *aeternas poenas timendumst;* 381 *motu privandumst corpora;* II 492 *addendum partis alias erit,* III 626 *quinque... eam faciendumst auctam;* 926 *mortem putandumst* (questi i due soli casi dove l'accus. è singol.); 391 *est in nobis multa ciendum,* ecc., cfr. Cic. *Cat. m.* 6 *viam quam nobis quoque ingrediendum sit.* — **138-139.** Questi versi non sono certamente *musaeo contacti lepore;* anzi hanno una prosaica gravezza, che pare studiata per farci sentire la gravezza e l'impaccio che esprimono. Lucr. ripete questo lamento altrove, I 830 sgg.. III 260; ma pure ripetutamente si vanta ch'ei sa intorno

140 sed tua me virtus tamen et sperata voluptas
suavis amicitiae quemvis efferre laborem
suadet et inducit noctes vigilare serenas,
quaerentem dictis quibus et quo carmine demum
clara tuae possim praepandere lumina menti,
145 res quibus occultas penitus convisere possis.
50 quod super est, vacuas auris animumque sagacem

---

ad argomenti tanto astrusi *tam lucida pangere carmina*, I 933. Il lamento è ripetuto qualche volta per vezzo anche da altri (Plin. *ep.* IV 18 che cita Lucrezio; Sen. *ep.* LVIII); in verità è più nel vero Cicerone, che si compiace di mostrare come il latino si prestasse benissimo ad essere anche linguaggio filosofico — ed avrebbe potuto citar Lucrezio! La vera difficoltà era di fare ciò che Lucr. ha fatto mirabilmente, di *inlustrare* la filosofia *latinis* VERSIBUS. — **140**. *sperata vol. suav. amic.*; " il piacere, ch' io spero, di far piacere a un caro amico ". — **141**. Tengo con Brieger e Langen l'*efferre* dei mss., che Lach., Bern., Munro mutano in *sufferre*. Accio (citato da Cic. *pro Sext.* 102) *si laborem summa cum cura efferas Nullum*. Altrove (III 999 V 1272) Lucr. ha *sufferre laborem*; ma qui ha proprio voluto dire: " sopportare fino alla fine "; vedi LANGEN, *Phil.* XXXIV p. 29. — **143**. *demum* esprime lo sforzo per vincere la difficile impresa. — **144** sg. *clara lumina, res occultas.*

50-61. " Resta che tu pure attenda a questo studio coll'animo tutto a ciò rivolto, libero d'altre cure, acutamente intento a seguir la traccia, affinchè non t'avvenga di respingere il mio insegnamento per non averlo inteso. Son cose difficili; infatti m'accingo a spiegarti la vera ultima essenza degli dei, e cioè quei primi elementi materiali di cui tutto si crea e in cui tutto si risolve, e che nel mio discorso chiamerò ora *materia* ora *corpi primi*, ecc. " — Come ho già detto, a me par di vedere in questi versi (coi precedenti 136-145) gli avanzi dello strato più antico del proemio. Alle cose dette sopra aggiungo ora che *adhibe animum semotum a curis* (che non può intendersi di preoccupazioni religiose) non par che Lucrezio potesse naturalmente scriverlo dopo aver detto poco avanti (42-43) " in questi tempi Memmio non può *communi desse saluti* "; 50 sg. devono essere d'un tempo in cui Memmio non era ancora ingolfato nelle agitazioni politiche, o in un momento di non gravi preoccupazioni politiche. Poi 54-57 dicono l'argomento; 54 sarebbe l'argom. del V libro e 55-57 del I. Ciò ha dello strano; ma a mio credere Lucr. non ha precisamente in animo di annunciare ciò che tratterà nel V, ma accenna a cielo e dei come strettamente connessi coll'argom. del I. La prima, immediata conseguenza del conoscere l'universo atomico è la distruzione del concetto volgare del cielo (e quindi degli dei) — ed è la conseguenza che sta maggiormente a cuore al poeta. Questo stretto rapporto tra cielo e atomi — per il quale Lucr., annunciando che parlerà di questi, anticipa l'accenno a quello — lo vedi anche II 177 sgg.; ed è il pensiero fondamentale di 62-79 che qui

semotum a curis adhibe veram ad rationem,
ne mea dona tibi studio disposta fideli,
intellecta prius quam sint, contempta relinquas.
nam tibi de summa caeli ratione deumque
5 disserere incipiam, et rerum primordia pandam,
unde omnis natura creet res, auctet, alatque,
quove eadem rursum natura perempta resolvat;

---

echeggia. *Incipiam*, dunque, del v. 55 vuol dire " sarà materia del mio I canto „ (Virgilio, che *Georg.* I 1-5 dà l'argom. di tutto il poema, deve poi dire HINC *canere incipiam*). — 50. *quod super est* " quanto a quel che resta; del resto „. Nei passaggi da uno ad altro argomento, o da una ad altra parte dello stesso argomento, Lucrezio sdegna quegli artifici poetici, di cui hai p. es. una così bella varietà nelle Georgiche. *Principio*, *deinde*, *praeterea*, *denique*, *postremo*, *porro*, *huc accedit ut*, etc , sono i suoi soliti passaggi. Fra questi è anche *quod super est* che talora è = *ceterum*, oppure " inoltre „, talora è a capo dell'apodosi (p. es., II 39. 491), talora richiama all'argom. dopo una digressione, ecc. Virgilio, nelle Georgiche (dove è maggiore l'influenza lucreziana) pur con quella varietà di passaggi, si compiace talvolta di richiamare la ingenuità lucreziana, e da lui piglia anche questo *quod superest* (*Georg.* II 346. IV 51; — *Aen.* IX 157 è altra cosa): è un semplice segno d'affetto. Cfr. anche 921. — Il v. 50 nei mss. leidensi è monco e guasto (*quod super est ut vacuas auris*...); i mss. italici e le edizioni anteriori a Lach. e Bern. correggono introducendo, chi in uno chi in altro modo, quel vocat. di Memmio, di cui s'è avvertita la mancanza. Ma il Bern. ha visto in un antico commentatore di Virgilio (a *vacuas mentes*, *Georg.* III 3) citato come di Lucr. *vacuas auris animumque sagacem*, e ha visto che è il nostro verso restituitoci perfetto, e non già un ricordo errato di IV 909 *tu mihi da tenuis aures animumque sagacem*. Ad alcuni (Göbel, Vahlen) pare che qui si richieda solo un animo attento, non un *animus sagax* (l'immagine presa dal buon fiuto del cane); ma uno sforzo penetrante e sagace è richiesto anche per intendere una dottrina difficile. Resta dunque la necessità della lacuna sopra indicata. — 51. *veram ad rat.* cfr. II 1023 *Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem*, e V 9 (*Ep.*) *invenit rationem eam quae nunc appellatur sapientia.* — 52. *disponere* = *digerere.* — 54. *summa;* si spiega con quel che è detto poco sopra intorno a questo verso: " dell'ultima essenza (e quindi spiegazione) di cielo e dei „ che sono poi gli atomi. — 55. *primordia* (qualche volta *exordia;* IV 28 *ordia prima*). Il gen. dat. abl. di *primordia* non entra nell'esametro, e. Lucrezio sostituisce *principiorum*, *principiis ;* ma non ha *principia*, che pure non entra nell'esametro. — 57. *quove* = *et quo;* con questo pronome e in pochi altri casi Lucrezio e Virgilio usano *ne* enclitico per *que.* — *eadem natura*, non *eadem perempta ;* chè il ripetuto *natura* diventa intollerabile senza l'*eadem;* e il neutro *perempta* si riferisce a *res;* cfr. 157 sg. e, fra altri es. citati dal Munro, Liv. XXXII 29 *rebusque aliis divinis*

quae nos materiem et genitalia corpora rebus
reddunda in ratione vocare et semina rerum
60 appellare suëmus et haec eadem usurpare
61 corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.
80 Illud in his rebus vereor ne forte rearis
impia te rationis inire elementa viamque
indugredi sceleris. quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta.
Aulide quo pacto Triviai virginis aram
85 Iphianassai turparunt sanguine foede
ductores Danaum delecti, prima virorum.

---

humanisque, quae per ipsos agenda erant, perfectis. Vedi anche 190 III 184. — *perempta resolvat*, come sopra *contempta relinquas;* ama Lucr. questa contrazione in un participio di qualche circostanza o antecedente o concomitante, causale o strumentale. — **58.** *rebus* dat., unito a *genitalia.* — **59.** *reddunda in ratione* " nella trattazione „. — **60.** *usurpare;* cfr. Cic., *De off.* II 39 *C. Laelius is qui Sapiens usurpatur.* — **61.** *primis;* la posizione fa sentire che è apposizione (= *ut primis*). — E oltre i qui detti Lucr. usa anche *prima*, II 313, *semina* (solo), *corpora materiai, corpuscula;* anche *figurae* (III 190). Non usa *atomi* o *corpuscula individua*, termini che Cic. più tardi introdusse. Epicuro: *ἀρχαί, τῶν ὄντων ἀρχαί, σώματα, ἄτομα σώματα, ἄτομοι.*

80-101. " Ma forse temi ch'io t'insegni una dottrina sacrilega? Tutt'altro; sacrilega è quella religione, che, colla falsa credenza nell'intervento degli dei a favore o a danno degli uomini, ha indotto talora a rompere i più sacri vincoli di natura, ha indotto un padre a farsi assassino della figlia, per propiziarsi la divinità. „ Epic. (D. L. 123): *ἀσεβὴς δ' οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.*

80. *Illud in his rebus;* frequente forma di passaggio in Lucrezio. — **81.** *impia*, anche questo è, pel senso, piuttosto agg. di *rationis* che di *elementa.* — *elementa* " principii „. — *inpia . . . sceleris*, e poi *scelerosa . . . impia.* — Come si vede *impius* (e a posta v'è aggiunto il *scelus*) non ha solamente senso religioso. Del resto secondo Ep. il concetto volgare della divinità era empio e offensivo di essa divinità. — **82.** *indugredi*, colla forma antiquata della preposizione. Così *indupediri, induperator.* — *quod contra;* " mentre per contrario „ cfr. p. es. Cic., *Cato m.* § 84: *proficiscar . . . ad Catonem meum . . . cuius a me corpus est crematum, quod contra debuit ab illo meum.* È lo stesso *quod* di *quod si, quod quoniam, quod nunc* (v. 221) secondo il Ritschl un antico ablat. (quōd); *Plautin. Excurs.*, p. 57. — *illa religio* " è dessa la religione (quella religione di cui ho detto 62-79) che ha prodotto, ecc. „ — **84.** *quo pacto* " come „ — **85.** C'è confusione nei nomi delle figlie di Agamennone, e non è ben certo se *Ifianassa* e *Ifigenia* fossero, come crede Lucrezio, due forme del nome di una medesima figlia. — **86.** *prima virorum*, a imi-

cui simul infula virgineos circum data comptus
ex utraque pari malarum parte profusast,
et maestum simul ante aras adstare parentem

---

tazione del greco τὰ πρῶτα con un genitivo maschile, anche singolare. Erod. IX 78 Λάμπων Αἰγινητέων τὰ πρῶτα. — 87 sgg. Ed ora la scena stessa del sacrificio di Ifigenia; nella quale Lucr. ha messo una particolare intensità d'arte, rilevando sopratutto il contrasto tra Ifigenia sposa e Ifigenia vittima; contrasto suggeritogli dalla tragedia di Euripide (Ifig. in Aulide), dal quale, anche, ha preso il v. 94 (Eur. 1222 πρώτη σ' ἐκάλεσα πατέρα καὶ σὺ παῖδ' ἐμέ). Ma non segue Euripide — com'è naturale — nel far che Ifigenia, da ultimo, si presti volonterosa e generosa al sacrificio. Il v. 99 *mactatu... parentis* (ed anche 89 e 90) fanno quasi credere che Lucr. voglia rappresentare Agamennone come uccidente di sua mano, qual sacerdote sacrificatore, la figlia. Questa era la forma più antica della leggenda, e par conservata non solo in Eschilo (*Agam.* 207-224), ma in Euripide stesso nella Ifigenia in Tauride (anteriore alla Ifig. in Aulide) 360: ἱερεὺς δ' ἦν ὁ γεννήσας πατήρ. Anche qualche monumento figurato (un vaso apulico, e delle urne etrusche) conserva questo tratto. Senonchè anche nella Ifigenia in Aulide, di Eurip., dove il sacrificio è compiuto per mano d'un sacerdote, non d'Agamennone, non mancano qua e là espressioni che, prese alla lettera, indicherebbero Agamennone come uccisore materiale (p. es. al v. 873 il servo rivela che il padre sacrificherà la figlia αὐτόχειρ); e credo quindi che Lucr. abbia anche in questo imitato Euripide, e il *mactatu... parentis* non sia da prendere alla lettera — e quel non so che d'incerto concorre ad accrescere l'orrore della scena. Lucrezio del resto doveva aver davanti agli occhi una qualche opera artistica, e forse più d'una, rappresentante il sacrificio d'Ifigenia. A noi sono arrivati (oltre i citati) un bellissimo bassorilievo sul così detto Altare di Cleomene, a Firenze, un dipinto pompeiano, e un altro notevolissimo dipinto (del Museo Borbonico) — nel quale ultimo si vede Ifigenia *sublata virum manibus tremibundaque ad aras deducta*. In questi è comune il motivo di Agamennone che si copre interamente il volto, com'era nel famoso quadro di Timante, più volte ricordato dagli antichi (p. es. Cic., *Orator*, § 74). — 87. Ifigenia s'avanza credendo di venire all'altare nuziale, e porta in capo la corona di sposa (cfr. Euripide, e qui v. 98 *nubendi tempore in ipso*); ma ecco sul capo le viene gettata la larga *infula* (nell'antica tradizione le era anzi involto tutto il capo), che copre i *virgineos comptus*, e le scende larga per le guance. L'*infula* dei sacerdoti era una fascia, per lo più larga, messa a mo' di diadema intorno al capo; e da essa pendevano ai lati le *vittae*. Così la descrive Servio (ad *Aen.* X 538), e la descrizione è confermata dalle statue di Vestali scoperte nell'*Atrium Vestae*. Ma l'*infula* si metteva anche sul capo delle vittime. — 88. La costruzione più naturale è, col Munro, *ex utraque malarum*, e *pari parte* = *pariter*; ma non sarà un *pariter* " similmente, egualmente ", bensì: " con parti eguali " (l'infula pendeva). Ma mi riesce ingrato staccare *utraque* da *parte*, e son tentato

90 sensit, et hunc propter ferrum celare ministros,
aspectuque suo lacrimas effundere civis,
muta metu terram genibus summissa petebat:
nec miserae prodesse in tali tempore quibat
quod patrio princeps donarat nomine regem:
95 nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras
deductast, non ut sollemni more sacrorum
perfecto posset claro comitari Hymenaeo,
sed casta inceste, nubendi tempore in ipso,
hostia concideret mactatu maesta parentis,
100 exitus ut classi felix faustusque daretur.
tantum religio potuit suadere malorum.

---

d'intendere *ex utraque parte malarum*, dove *malarum* starebbe invece di *capitis*, ossia direbbe già il nome di esse parti, e *pari* agg. in luogo dell'avv. *pariter*. Logicamente si tratta dello stesso fenomeno come in Liv. 33 7 *suarum aurium fidei non credere*. Vedi Nägelsb., *Stil.* § 49. Cfr. anche nota a 324. — **90.** *hunc propter* “ vicino a lui „ e non già, come altri ha inteso, “ a cagione di lui „ quasi che il poeta, per esprimere il gran dolore del padre, avesse sostituito questo nascondimento al nascondimento ideato da Timante. Per Lucrezio, Agamennone è un ambizioso crudele (v. nota a v. 160), e lo fa mesto, ma non gli attribuisce uno straordinario dolore, di cui lo crede indegno. — **91.** *aspectuque suo* “ al comparire di lei „. — Si sente metter l'*infula* sul capo; vede il padre all'altare, mesto; s'accorge che i sacerdoti cercano di non lasciarle vedere il coltello sacrificale; gira intorno gli occhi e vede gli astanti piangere, e comprende tutto. — **92.** Inorridita cade ginocchioni per invocare pietà, e non sa proferir parola. Intendo così *summissa genibus terram petebat*, anzichè “ le ginocchia non la sostengono „, perchè un domandar pietà pare che si colleghi meglio coi due versi seguenti. — **93.** *in tali temp.* “ in sì terribil momento „. Ama Lucrezio *in tempore*. — **94.** *princeps* “ per la prima „. — **96.** *deductast* (*ad aras*); è anche l'espressione tecnica del condurre *la sposa* all'altare — e ciò suggerisce il seguente contrasto “ non perchè compiuta la cerimonia nuziale, ella potesse *ripartire*, ed essere accompagnata dal brillante corteggio nuziale a casa dello sposo „. Anche Ovidio ha *comitari* passivo (e attivo *comitare*). — **98.** *casta inceste* “ la pura, impuramente „ (sacrilegamente). — **99.** *maesta* rilevato dalla posizione tra *mactatu* e *parentis*; e *mactatus* pare *ἅπ. λεγ.* — **100.** L'efficacia dell'ironia pare diminuita da ciò, che lo scopo di tanto delitto era pure una grande impresa; ma invece è acuita, appunto perchè così è fatto sentire, che la grande impresa era vana cosa e di nessun valore. Più volte, infatti, Lucrezio si scaglia con parole di sprezzo contro la smania di dominio, che non solo trascina a usar mezzi colpevoli, ma è per sè stessa vana, e mira a un fine senza valore. L'ironia è accresciuta dalla solennità dell'espressione *felix faustusque*, presa dalla nota formola romana “ *quod bonum faustum felix fortunatumque sit* „.

Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
terriloquis victus dictis desciscere quaeres.
quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
105 somnia, quae vitae rationes vertere possint
fortunasque tuas omnis turbare timore!
et merito: nam si certam finem esse viderent
aerumnarum homines, aliqua ratione valerent

102-135. Dei due massimi timori che, secondo Epicuro, amareggiano la vita umana, il timor degli dei, pel creduto loro intervento nelle umane cose, e il timor della morte, che secondo Epicuro ha sopratutto radice nella credenza in una vita futura; Lucrezio ha combattuto il primo, mostrando di quanto mal fu matre la superstizione religiosa (80-101); ora tocca dei mali che produce la credenza negli inferi. E dice: Liberato dal timor degli dei, ti sei forse deciso a *inire meam rationem* (81); ma un altro genere di timori può ancora vincerti e indurti a disertare la mia scuola (*desciscere*). Indovini, interpreti di sogni ti riempiono l'anima di vane paure — paure di mali in questa vita e dopo morte — fondandosi sopratutto sulle apparizioni sognate di persone morte. Solo chi è ben convinto che colla morte tutto finisce non temerà più pene d'oltre tomba, nè crederà nelle apparizioni dei sogni, e quindi potrà ridersi delle fole dei vati. Ma per questo bisogna ben conoscere quale sia la natura dell'anima, e quindi che cosa avvenga di lei quando moriamo. Per l'ignoranza di ciò anche un grande spirito come Ennio mostrò di credere, non a una sola, ma a due superstizioni; a una superstizione di filosofi, e a quella del volgo. Nel nostro poema dunque non solamente esporremo i principî e le leggi della natura, onde si spiegano i fenomeni celesti e terrestri, ma mostreremo anche come sia fatta l'anima.

102. *tutemet;* con doppio suffisso. Anche IV 913 e Ter. *Heaut.* II 3 133; " tu stesso " pur già vittorioso della superstizione religiosa. — *quovis tempore* " una volta o l'altra " — *vatum*, cfr. Enn. *trag.* 356 *superstitiosi vates impudentesqua arioli;* cfr. Cic. *Nat deor.* I 55; ma Lucr. intende anche i poeti, che appunto, come propalatori di fandonie intorno agli dei e ai morti, erano supremamente antipatici a Epicuro; e cita poi ad esempio proprio Ennio. — **103.** *terriloquis*, ἅπ. λεγ.; un altro composto di stampo enniano, quali ama Lucrezio. — **104.** sg. *fingere*... *somnia* " inventare *ineptae fabulae* circa il soggiorno e la sorte delle anime dei morti "; e dice *somnia*, non senza allusione al fatto che i *somnia* — veri o *ficta* — sono principale occasione e fondamento a siffatte credenze, come n'è esempio il sogno poco sotto riferito, e come è più esplicitamente detto negli ultimi versi 132-135. — *vitae rationes*, " i giudizi sulle cose della vita e i criteri della condotta ". — *vertere* " voltare, pervertire " — **105.** Il cong. *possint* par insinuare che i *vates* apposta *fingant somnia*, per *vertere vitae rationes;* e l'intenzione pare rilevata dalla fine del verso precedente *possunt*. — **106.** *fortunas tuas,* " la tua esistenza. " — **107.** *viderent*, " fossero ben persuasi ". — **108** sg.

religionibus atque minis obsistere vatum:
110 nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendumst.
ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
et simul intereat nobiscum morte dirempta,
115 an tenebras Orci visat vastasque lacunas,
an pecudes alias divinitus insinuet se,

---

finem... aerumnarum dice Lucr., anzichè *mors ultima linea rerum*, e perchè alla fantasia degli antichi l'esistenza d'oltretomba si presentava pur sempre come triste e dolorosa, e perchè anche il poeta pensa in particolar modo alle punizioni minacciate nell'altra vita, alle quali espressamente si riferisce il v. 111 (*poenas aeternas*); chè, come vedremo (a III, 976-1021) Lucrezio considera in particolar modo come la forma più spiccata delle vane paure d'oltretomba il timore che hanno i malvagi delle pene future, e chiama stolta questa punizione gratuita ch'essi così s' infliggono in questa vita. È un punto che va considerato in relazione con tutta la teoria epicurea dell'origine della legge morale e del rimorso, e sul quale torneremo altrove. Del resto, in relazione anche con 127-129, cfr. Epic. nella lettera a Erod 81: *τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα* (gli astri) *μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα... καὶ ἐν τῷ αἰώνιόν τι δεινὸν καὶ προσδοκᾶν καὶ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους*, ecc. — *finis* si può dire che è sempre femm. in Lucrezio, poichè al v. 555 è molto improbabile la lezione *finem*, sicchè non resterebbe, secondo i mss, che II, 1116 *extremum... finem* che a ragione il Lach. ha corretto in *extremam fin.* — *aliqua*, mentre s'aspetterebbe un *certa;* ma forse è il più natural contrapposto di *nunc nulla ratio est*, 110; " avrebbero pure un'arma... così non ne hanno alcuna ". — *et merito;* " ed è ben naturale. " — **109.** Il plur. *religiones* è spesso usato per " paure religiose, superstiziose "; qui del resto *relig. et minis* si può dire una endiadi. — **110.** *restandi* i. e. *resistendi.* — **113.** *nata sit;* III 417 sgg. si dimostra *animos esse nativos.* — *an contra*, etc., l'opinione platonica. — **114.** Questa è, con *dirempta*, la precisa opinione di Epicuro; e *dirempta* non s'ha a intendere (col Munro) *a nobis* o *a corpore*. Lucr. nel III ci mostrerà che è il dissolversi dell'anima (*dirimi*) nei suoi atomi ciò che produce o, meglio, costituisce la morte. Cfr. Cic. *Nat. deor.* III 12 *individuum corpus quod dirimi distrahique non potest.* Non è dunque giustificata la emendazione *perempta* proposta dal Winckelmann, e accettata da altri; e a ragione il Brg., che voleva *perempta* per esprimere non il distacco ma la dissoluzione dell'anima, ha restituito *dirempta* nella sua edizione. — **115.** *vastas lacunas.* Piuttosto che " le desolate acque " saranno " le desolate caverne ", come VI 538 e Cic., *Arat.* 428 *caecas lustravit luce lacunas.* — **116.** *pecudes alias;* Munro cita, fra altri esempi, Emped. *ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν.* — *insinuet se; insinuare* è assai variamente costruito:

Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret;
120 etsi praeterea tamen esse Acherusia templa
Ennius aeternis exponit versibus edens,
quo neque perveniant animae neque corpora nostra,
sed quaedam simulacra modis pallentia miris;

---

talora è transit. (e quindi la forma riflessiva *se insinare*, come qui); talora intransit., come in Cic. *in ipsius consuetudinem insinuabo;* ora con semplice acc., come qui: *se insinuare alias pecudes*, od anche dat.; ora con *per* o *in* — Ennio nell'esordio degli *Annales*, dove spiegava appunto (v 126) *rerum naturam* e la metempsicosi: *inde venit* DIVINITU' *pullis ipsa anima.* — **117** sgg. Ennio, il vero padre della romana letteratura. — **119.** *per gent. It. hom* cfr. v. 10. — *clara clueret;* Enn. *Ann.* 4 (Vahlen) "*poemata nostra clara cluebunt.*" — Lucrezio usa spesso l'arcaico *cluere* o nel senso di "aver fama; esser chiamato" o, più spesso, nel senso di "essere". — **120.** *etsi praeterea tamen*, "benchè insieme abbia trovato modo di, ecc." Questo cumulo pesante di congiunzioni non è senza ironia. Del resto Lucrezio non accusa Ennio di contraddizione (nota: *praeterea*); le anime trasmigrano, ma delle ombre, loro rappresentanti, vanno in Acherunte. — *Acherusia templa* (anche III 25): da Ennio: *Acherusia templa alta Orci.* — *templum* è, nel linguaggio augurale, la vôlta del cielo; quindi una vôlta, in genere. Troviamo in Lucr. *caeli templa*, *mundi templa*, e anche *linguai templa* (il palato, οὐρανός) IV 622, e perfino *templaque mentis*, V 103. — **121.** *versibus edere* anche IV 178; qui l'*edens* è aggiunto *ad abundantiam*, per dar maggiore solennità agli "eterni versi" o "versi divini" (cfr. v. 28). — **122.** *quo neque perveniant;* Ennio crede che, alla morte, il corpo si distrugge, l'anima viaggia per altri corpi, anche di bestie, secondo la dottrina pitagorea, e in Acherunte va un'ombra, una rappresentanza della persona morta. E così solo poteva avvenire che l'ombra di Omero apparisse ad Ennio per dirgli che la propria anima (di Omero), ch'era stata anche in un pavone, si trovava allora dentro di lui, Ennio (v. Enn. i primi versi degli *Annales*). Ciò posto è vano ogni sforzo per difendere *permaneant* (mss. Lach. Bern. Mr.) e giustificarne la costruzione (p. es. col Brandt, *quo* abl. loc.) *Permanere* qui non andrebbe che se la combinazione enniana di metempsicosi e Acherunte implicasse che le anime vanno bensì, ma non restano in Acherunte. Vero è che il Munro vuole *permanere* = "continuar ad esistere"; ma non andrebbe, che se Ennio avesse detto che l'anima perisce; il Munro sente ciò, e fa un curioso sforzo, per farci credere che secondo Ennio l'anima *did not dissolve*, ma che però in fondo egli *thought of the dissolution of the old body and soul as complete.* Cfr. anche Göbel, *Observ. Lucr.* p. 28. La proposta di Göbel *permānent* urta contro il senso di *permanare.* Il meglio è tornare col Brg. all'antica emendazione *perveniant.* — **123** = Verg. *G.* 477 cf.

unde sibi exortam semper florentis Homeri
125 commemorat speciem lacrimas effundere salsas
coepisse et rerum naturam expandere dictis.
qua propter bene cum superis de rebus habenda
nobis est ratio, solis lunaeque meatus
qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur
130 in terris, tum cum primis ratione sagaci
unde anima atque animi constet natura videndum,
et quae res nobis vigilantibus obvia mentes
terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,
cernere uti videamus eos audireque coram,
135 morte obita quorum tellus amplectitur ossa.

Aen. I 354. — **124**. Enn. *Ann.* I 6 *Visus Homerus adesse poeta.* Cf. Hor. *Epist.* II 1 50, e Cic. *Acad*, II 51 e 82, dove dall'espressione *visus adesse* Cic. inferisce che Ennio non pretendeva gli fosse apparso proprio Omero, ma una semplice parvenza, come suole ne' sogni. (cfr. *de re pub.* VI 10). — Ovid. *Met.* VII 702 *semper florentis Hymetti.* — **126**. *rerum naturam expandere dictis;* (cf. V 54 *rer. nat. pandere*). Nella grave ed ampia espressione c'è un soffio d'ironia: una teoria puramente sognata, come sognato era anche il maestro. — **127**. *superis de rebus; τὰ μετέωρα* (cfr. V 85) i fenomeni celesti onde ha origine (come spiegherà nel V) la religione: quindi *de superis rebus* sostanzialm. identico a *de summa caeli ratione deumque* del v. 54, e vi si riferisce; aggiunge poi, per completare, il corso (*meatus*, parola favorita di Lucr. in questo senso) del sole e della luna, e i fenomeni terrestri (fisici e sociali). — **130** *cum primis* = *imprimis.* — **131**. Nel III distingue e spiega l'*animus* e l'*anima.* — **132**. *quae res;* come spiegherà nel IV, queste *res* sono le *imagines* (εἴδωλα), per mezzo delle quali, secondo Democrito ed Epicuro, avviene la visione, così reale come fantastica. Il nostro passo è meglio spiegato da IV 33 *atque eadem* (simulacra) *nobis vigilantibus obvia mentes terrificant atque in somnis*, ecc. Dunque intendi qui: "*quae obvia nobis vigilantibus sed morbo affectis et nobis somno sepultis*„. — *somnoque* = *somnove.* Munro, a II 825, dà esempî parecchi da Lucr. e da Verg. di *que* = *ve.* — **135**. Questo verso = IV 732, col *quorum* in testa. — *morte obita*, anche Verg., *Aen.* X 641. E V 31 *tellus . . . gremio com plectitur ossa.* Più avanti vedremo che Lucrezio, quando gli viene scritta una qualche espressione nuova, che abbia qualche cosa di spiccato, facilmente la ripete a brevi intervalli. Ora, in questo brano abbiam trovato lo strano *tutemet*, il *versibus edere*, il *nobis vigilantibus obvia* e l'ultimo verso, ripetuti nel libro IV — dove è svolto il tema qui toccato; e poichè per altre ragioni abbiam già sospettato che questo brano sia aggiunta posteriore al primitivo proemio, nasce qui naturale l'altro sospetto, che sia stato scritto contemporaneamente, circa, al IV libro, e suggeritane l'idea dal IV libro stesso. Infatti, osserva anche che I 135 ha piuttosto l'aria d'es-

146 Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei

---

sere una modificazione, un ritocco, di IV 732, anzichè viceversa; che il *morbo adfectis* in v. 133, pare un'aggiunta fatta per precisar meglio ciò che meno esattamente era stato scritto IV 33 (in ambo i passi non si parla di veglia e sonno, ma di stato morboso allucinativo e di sogni); ed anche l'*edens* superfluo ha tutta la probabilità d'esser venuto dopo l'*edens* necessario. Anche il doppio nome e la distinzione *animus* e *anima*, qui affatto superflua, ed anzi inopportuna per un lettore che è ancora all'oscuro di essa, pare scritta dopo il libro III. — È notevole come Lucrezio parli ripetutamente di allucinazioni, come se fossero un fenomeno comune alla maniera dei sogni; è notevole anche la omissione or ora avvertita di *morbo adfectis* in IV 33 sg. Pensando alla notizia intorno ai periodici assalti di pazzia onde sarebbe stato assalito, viene il sospetto che *per lui* le allucinazioni fossero per l'appunto un fatto non straordinario. E viene anche in mente la straordinaria vivezza e precisione di tratti con cui Lucr. suol descrivere il descrivibile e l'indescrivibile, (in che da nessun altro poeta è superato), segno che la sua fantasia gli presentava le immagini quasi così evidenti e così vicine al vero, come avviene nel caso di allucinazioni.

[Intorno agli argomenti del I libro, in confronto con Epicuro Epist. ad Erod., vedi Vol. I, p. 2.]

146-328. Esiste la materia fondamentale delle cose; ed è eterna perchè *nil ex nilo, nil in nilum*. E dalla dimostrazione di ciò risultando che il formarsi delle cose è aggregazione di parti il loro distruggersi disgregazione, risulta pure che la materia fondamentale consta di corpi minimi. Dopo di ciò viene naturale il rispondere all'obiezione di chi non creda all'esistenza dei *corpuscula* perchè sono invisibili (265-328). — Fin qui non siamo ancora nel campo dell'atomismo vero e proprio, poichè queste dottrine erano comuni a quelle scuole (Empedocle, Anassagora, atomisti) che da una parte avevano accettato dagli Eleati il principio della eternità e immutabilità dell'essere, dato della ragione; dall'altra ne avevano respinto il principio della unità (materiale; unità della materia prima), sostituendovi la pluralità (*corpuscula*), per spiegare il dato dell'esperienza, il mondo fenomenale colle sue varietà e mutazioni, che coll'unità eleatica era semplicemente negato.

146-158. Contengono il passaggio in argomento, e la prima tesi ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (Epic. ep. ad. Her. § 38). Quanto a 146-148 = II 59-61 III 91-93 e VI 39-41, vedi la nota generale al proemio, pag. 5. Anche 153 sg. = VI 90 sg.; e cioè si ripetono in quello stesso principio del VI, onde sono stati presi i primi tre. Si può quindi sospettare che tutto questo brano 146-159 (salvo l'enunciazione della tesi) sia un rifacimento dell'antico passaggio in materia, dopo l'aggiunta al proemio, di cui si è detto. Lucrezio avendo fra mano il principio del VI, onde prese i primi tre versi, per associazione di idee pensò di aggiungere qui anche 151-158, che hanno infatti l'aria di uno strascico proemiale punto

discutiant, sed naturae species ratioque.
principium cuius hinc nobis exordia sumet,
150 nullam rem e nilo gigni divinitus umquam.
quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur,
quorum operum causas nulla ratione videre
possunt ac fieri divino numine rentur.
155 quas ob res ubi viderimus nil posse creari
de nilo, tum quod sequimur iam rectius inde
perspiciemus, et unde queat res quaeque creari
et quo quaeque modo fiant opera sine divom.
Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus
160 omne genus nasci posset, nil semine egeret.

---

richiesto. Infatti dopo 150 verrebbe naturalissimamente 159 *nam si de nilo fierent* etc. In quel periodo del rimaneggiamento del I proemio, si vede, ciò che principalmente lo preoccupava era la volgare superstizione *multa divino numine fieri.*

148. *naturae ratio* = *φυσιολογία* (Ep.). — **149.** *cuius* (monosill.) si riferisce a *naturae ratio.* — *principium exordia sumet;* come *initia proficiscuntur a voluptate; principium belli ortum est,* e simili (v. Nägelsbach § 49). — **150.** *nilo.* In Lucr. *nil* sempre monosill. e *nilo, nilum,* sempre bisillab. Circa l'uso degli altri poeti vedi la dottissima nota del Lachmann a questo verso. — *divinitus.* In Epicuro non c'è (v. s.); e a stretto rigore è fuori di posto, chè quì non si nega la divina creazione dal nulla, ma l'*ex nihilo fieri* in genere. Lucrezio l'ha aggiunto, per effetto appunto della preoccupazione che or dicevo: e quest'aggiunta avrebbe poi provocato l'aggiunta dei successivi versi. Cf. Persio III 83: *aegroti* (Epicuri)... *somnia gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.* — **151.** *continet* = *coercet,* " tiene dentro di se, tien legati, domina ". — **153.** *operum;* il sostantivo trasportato, come spesso, nella dipendente. Cf. VI 313. *ex illa quae tunc res excipit ictum.* I 695. III 133 ecc. Orazio: *alii quorum comoedia prisca virorum est.* — **156.** *quod sequimur;* traduce il frequente *τὸ ζητούμενον* (o *τὰ ζητ.*) di Epicuro; e questo è: *unde queat res quaeque* etc. *et quo quaeque modo,* etc. (coll'insistente: *opera sine divom!*).

159-214. Vedi Excursus I alla fine del libro I.

159-173. È il primo argomento, il quale è però già tutto contenuto nei primi due versi 159 sg. — Epicuro (ad Her. § 38) ha questo solo argomento (e tutto ciò che dice è tradotto da Lucrezio appunto nei due versi 159 sg.) *πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον.* — Questa prova è introdotta con *nam,* che per verità non è conforme all'uso lucreziano, come introduttivo del primo argomento di una serie, e di una lunga serie. Di più, in 161 abbiamo *primum,* a cui non corrisponde già *praeterea*

e mare primum homines, e terra posset oriri
squamigerum genus et volucres erumpere caelo;
armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum,
incerto partu culta ac deserta tenerent;
nec fructus idem arboribus constare solerent,
sed mutarentur, ferre omnes omnia possent.

174, ma un *deinde* sottinteso poco appresso, come VI 1066 sgg., dove parimenti la enumerazione fitta e rapida fa senz'altro sottintendere i succedanei logici del *primum*. Pur nasce il sospetto che Lucrezio abbia preso proprio dall'epitome minore le poche parole di Epicuro come tesi generale di tutto 159-214, e con *primum* 161 pensasse indicare il primo svolgimento, e lo riferisse ai futuri *praeterea* (174) *porro* (184) *huc accedit* (192) *denique* (199) *postremo* (208). Avremo altre occasioni d'osservare come talora in Lucrezio due diverse serie logiche s'intrecciano, dando luogo a una serie logica inesatta e, come a dir, cangiante. — **161.** L'abl. *mare* anche in Plauto e Ovidio. — **162** *volucres erumpere caelo.* Gli uccelli invece di nascere nei nidi, cioè sulla terra, sboccerebbero improvvisamente in quell'aria stessa dove soglion vivere. Alcuni vogliono una virgola dopo *volucres* e uniscono *erumpere caelo* con *armenta* e *pecudes;* a torto, perchè non è assurdo avvertir che gli uccelli nascono in terra; e poi animali domestici e fiere sono messi in relazione e contrasto con luoghi culti e inculti. Nota anzi la bella varietà dei termini paralleli. E quanto è bello *volucres erumpere caelo,* altrettanto grottesco è *armenta erumpere caelo,* che per di più lascerebbe falsamente intendere che gli uccelli *erumpant caelo.* — *squamigerum* pare aggett., ma potrebbe essere sostant. genit. pl. poichè Lucr. ha *squamigerum pecudes;* la stessa incertezza che si ha per *caprigenum pecus* Verg. *Aen.* III 221, poichè Accius ha *caprigenum trita ungulis*, e Pacuv. *caprigeno pecori.* Cic. *Orat.* 155 sg. dice della soverchia libertà de' poeti antichi nell'usar questa forma contratta del gen. plur.; e Lucr. è imitatore di questi antichi. — **164.** *incerto partu... tenerent;* " sortirebbero indifferentemente come luogo di nascita, e con parti promiscui, luoghi culti e inculti "; cioè *ferae* partorirebbero *pecudes* e viceversa. Da intendere come è spiegato nella nota a 159-214, Excurs. I; e, si noti, questo è detto appena per incidente: anzi forse Lucr. con *incerto partu* non vuol dire che " nascita incerta "; ossia anche qui, come in tutti gli altri esempi, Lucr. non penserebbe che all'ambiente o terreno produttore, direttamente o indirettamente, delle specie organiche, non a figliazione necessariamente chiusa entro la specie. Sotto questo aspetto è da considerare anche il seguente esempio, che dati fiori o frutti non posson nascere che sopra dati alberi. — **165.** *constare* è rimanere eguale a sè stesso, coerente. — **166.** Verg. *Georg.* II 109 *nec vero terrae ferre omnes omnia possunt.* — *ferre* " produrre ". — Da unire *quippe qui...?*, non *quippe ubi;* come 242 *quippe quorum*, non *quippe ubi.* Invece 182 *quippe ubi.* " Lucr. non si cura di evitare simili ambiguità di costruzione "

quippe, ubi non essent genitalia corpora cuique,
qui posset mater rebus consistere certa?
at nunc seminibus quia certis quaeque creantur,
170 inde enascitur atque oras in luminis exit,
materies ubi inest cuiusque et corpora prima;
atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni,
quod certis in rebus inest secreta facultas.
praeterea cur vere rosam, frumenta calore,
175 vites autumno fundi suadente videmus,
si non, certa suo quia tempore semina rerum
cum confluxerunt, patefit quod cumque creatur,
dum tempestates adsunt et vivida tellus

(Munro). — **167** *cuique* (**169** *quaeque*, **171** *cuiusque*, **191** *quicque* etc.). In Lucrezio questo pronome non significa già ogni singola cosa, ma è ogni singola *specie* di cose — nel suo linguaggio tecnico, s' intende, e non escluse singole eccezioni. È cosa da aver sempre presente. Il Gneisse (*Lit. Centr. Bl.* 1894, col. 1673) trova strano *certa*, dopo l'enfasi che ha *genitalia;* e poichè i mss. hanno *derta* o *terta*, propone *ferta*. Strana la proposta e la motivazione. — **168**. L'epiteto *mater* è attributo solito della terra, e qui è inteso di essa e allargato al mare, a diverse qualità di terreno, agli alberi, e comprende infine anche le vere madri. Vedi n. a 164. — **169**. *at nunc;* frequente in Lucrezio per passare dall'ipotesi falsa, o dal fatto che deriverebbe dall'ipotesi falsa, al fatto vero. — **170**. Il sogg. *quique* è entrato nella dipendente, diventando genitivo (*cuiusque*); v. 15 sg. — Ecco di nuovo, e incontreremo ancora, *oras in luminis;* cfr. 22.

169-171 " Poichè per nascere *res egent suo quaeque semine*, non nascono che là dove ci sia la materia appropriata, di cui tali semi possono formarsi. „ — **172** *hac re* = *hanc ob rem;* in Lucr. solo qui; una volta o due anche in Cic. — **173** *secreta* " speciale, distinta „; " nelle singole specie di cose c'è una speciale e distinta potenza riproduttiva. „ Questi versi dicono appunto (vedi Excurs. I) che il rapporto fisso tra produttore e prodotto, generante e generato, è il segno che c' è davvero produzione, generazione. — **175** *suadente*, del mite autunno, è dolce e bello. — *fundi*, cf. 351, V 820. 914. — *vites* per *uvas;* Bgr. sostituisce senz'altro *uvas*, perchè in Cic. *Cat. m.* 53 *vitem fundi* è detto del tener le viti spaziate. Ma ciò non esclude che *fundi* abbia qui il senso qui richiesto (nota che qui *fundi* non è un vero passivo), una volta che *vites* sta per *uvas*. — **176**. " Se non perchè ogni cosa che nasce, allora appare, quando determinati semi, nel tempo loro conveniente, confluiscono; quando insomma e perchè ci son le stagioni favorevoli (il qual " favorevoli „ è implicito in *tempestates* anzichè in *adsunt*), e la terra piena di vitalità può mettere fuori i teneri prodotti (pur mo nati e quindi ancor teneri) al sicuro da infeste influenze atmosferiche. „ Cf. Verg. *G.* II 322 *ingr*

tuto res teneras effert in luminis oras?
180 quod si de nilo fierent, subito exorerentur
incerto spatio atque alienis partibus anni;
quippe ubi nulla forent primordia, quae genitali
concilio possent arceri tempore iniquo.
nec porro augendis rebus spatio foret usus,
185 seminis ad coitum, si e nilo crescere possent;

---

novos soles audent se germina tuto credere. — **180** *subito;* qui non " d'un tratto, in un momento „ ma " improvvisamente, inopinatamente „ — *exorerentur,* e II 507 *exoreretur.* La forma *exoriretur -entur* non entrerebbe nell'esametro. Questa forma *exorer...* anche epit. Iliad. 875, e il semplice *oreretur* Paulin. Nol. Carm. 15, 59. Il Neue (*lat. Form.* II p. 418) osserva che i poeti dell'età augustea non usano nè *exoriretur* nè *exoreretur,* e che nei codici dei prosatori, e nei più esatti, son così frequenti *oreretur* e *orerentur* (e Liv. 27 27 3 cod. Put. *exoreretur*), che non si posson credere sempre errori di scrittura. — **181** *spatio = tempore;* cf. 184. 234. II 78, ecc. — **182** *quippe;* " naturalmente! . — **183** *concilio; concilium* (= σύγκρισις di Epic. e Dem. e anche delle scuole affini in questo punto, come Emped. e Anassag.) è la parola tecnica lucreziana per indicare la unione dei primi elementi (atomi) a formar le cose, e quindi le cose stesse " i composti „; *concilium genitale* è dunque " l'accozzo e la combinazione generatrice „. — Il doppio ablat. in diversa funzione non fa difficoltà, quando non nasce ambiguità. Lucr. ne ha fin tre: 1021 *nam certe neque consilio primordia rerum ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt.* — **184.** *porro* è particella che Lucrezio usa con speciale predilezione, e di solito non già come semplice passaggio ad altra cosa, come " inoltre „, ma per accennare a uno stretto rapporto col termine precedente, sia — e questo è forse il caso più frequente — come contrapposto, come un " d'altra parte „ (p. es. in questo primo libro: 325 379 444 508 526 529 587 651 1008), oppure come complementare o conclusivo (194 254 690 960), dove o puoi ancora tradurre con " d'altra parte „, o con " quindi poi „ e simili. Il Gneisse ha trattato in disteso di questa particolarità del *porro* in Lucrezio (*Jahrb. f. class. phil.* di Fleckeisen, 1881, p. 497-507), tentando dimostrare che *sempre* esso designa un rapporto siffatto; ma è una tesi esagerata e per buon numero di casi affatto insostenibile (v. Brieger, negli *Jahrsber. di Bursian,* 1881); più volte *porro* è per Lucr., come per gli altri, un semplice " inoltre „; e così potrebbe intendersi nel caso nostro; ma in effetto anche qui è qualche cosa di più: ciò che precede si riferisce a condizioni del nascere delle cose; di qui innanzi si considerano condizioni del crescere. Vale dunque: " E similmente quanto al crescere delle cose, si vedrebbe questo e questo esempio. „ Segna dunque il parallelismo, non di due termini, ma di due serie di termini. — *augendis rebus* dat. come *versibus scribendis* v. 24. — **185.** *seminis ad coitum;* vale a dire: " non ci sarebbe bisogno di tempo per il successivo aggiungersi di altri *primordia* „. Il Munro non pensa qui a un significato della pa

nam fierent iuvenes subito ex infantibu' parvis,
e terraque exorta repente arbusta salirent.
quorum nil fieri manifestumst, omnia quando

---

rola *semen* diverso dal consueto di "seme", e quindi spiega *seminis ad coitum* come "dopo avvenuto l'aggregamento seminale", e cita per quest'uso di *ad* VI 316 *ad ictum* (ma si tratta di un immediato effetto del colpo; "al colpo") e alcuni altri esempi (Cic. *ad hospitum adventum*, *ad meum adventum* "all'arrivo degli ospiti, al mio arrivo" e altri), dove sempre risponde il nostro "a" come un "subito dopo e per effetto di". Ma ognun vede che il caso è qui diverso. E se c'era luogo da evitare un tale uso di *ad* era proprio questo, dove tanto naturalmente *ad* si presta ad essere inteso nel suo comunissimo senso finale. Di più, l'osservazione incidentale che il crescere avvenga *post seminis coitum* è non solo superflua, ma contro la natura della dimostrazione, implicando come dato ciò che gli avversari non concedono. Che uno dica *A* non va con *B*, e quindi neppur con *C*, si capisce; ma che dopo dimostrato che *A* non va con *B*, accingendosi a dimostrare, con dimostrazione affatto indipendente dalla prima, che *A* non va neppure con *C*, accenni per incidenza e senza scopo all'"*A* non va con *B*", non è naturale. Di più, se *seminis ad coitum* non contiene la ragione per cui *usus est spatio augendis rebus*, questa ragione, cioè la precisa ragione per cui ci vuol tempo, non sarebbe punto detta, e non è di Lucrezio il lasciarla sottintendere. Infine, se qui *semen* non significa che "seme", e non già i *primordia* onde le cose nate si nutrono e crescono, lo stesso vale per *semen* del verso 189, e or vedremo che appunto per ciò il Munro è costretto ivi a una violenta congettura. Cf. del resto 221 *aeterno quia constant semine quaeque*. — **186**. Dal generale *res* passa a un caso speciale, *homines*, che son facilmente sottintesi, e son lasciati un po' nel vago, anche perchè stanno a rappresentare tutti gli animali. — *subito;* qui "d'un tratto" — *infantibu';* non è rara in Lucrezio, sopratutto a questo posto del verso, l'elisione di *s* finale, che s'incontra anche nei versi di Cicerone, ma che poi Cic. condanna come qualche cosa di *subrusticum* (*Orat.* 161). — **187**. Nota il bel ritmo imitativo. — In Lucr. sempre *arbusta* = *arbores*, che non entra nell'esametro; invece sempre *arboribus*, e l'unico *arbustis*, V 1376, ha il suo proprio senso di piantagioni. — **188**. *quando* = *quando quidem*, *quoniam* è normale in Lucrezio. Cf. Plauto *quando ita tibi lubet, vale atque salve;* Ter. *Ad.* 2 4 *quando hoc bene successit;* Quint. *Inst.* 5 7 6 *totum igitur excutiamus locum, quando universam institutionem aggressi sumus;* 12 8 5 *Cur non sit orator, quando, quod difficilius est, oratorem facit;* Plin 17 4 3 *Nec fluminibus aggesta terra semper laudabilis, quando senescant sata quaedam aqua*. In questi casi un fatto fuori di discussione è dato come fondamento d'un fatto in discussione o deliberazione. Tac. *Ann.* I 57 *Validiore apud eos Arminio, quando bellum suadebat*. Qui son due fatti fuor di discussione, di cui uno è dato come causa dell'altro; ma son due fatti diversi. Nel nostro luogo, invece, c'è una certa negligenza con effetto tautologico, poichè *nil horum fieri manifestum est* e *paulatim crescunt* sono la stessa

paulatim crescunt, ut par est semine certo,
190 crescentesque genus servant; ut noscere possis

---

cosa, e un *et* sarebbe più a posto del *quando*. La negligenza o è nata da ciò che il poeta non pensava al solo *paulatim crescunt*, ma a tutto il resto; come a dire: " *quorum nil fieri manifestum est* dal momento che noi vediamo essere legge generale, che ogni specie di cose cresca lentamente, perchè non può alimentarsi che di materia specificamente determinata, e, appunto per ciò, cresca fedele al suo tipo specifico "; oppure in *nil fieri* c'è il pensiero *nil fieri posse* (" poichè vediamo esser legge generale che ecc. "). Appunto così è nel passo parallelo II 707-709, dove *nil fieri* va inteso come *nil fieri posse*, poichè c'era pur chi credeva alle chimere, alle *semiferae hominum species*, agli uomini trasformati in alberi; e il poeta vuol dire: di queste cose noi non ne vediamo avvenire; e se qualcuno pur ci crede, s'inganna, perchè noi vediamo esser legge generale che *omnia crescant genus conservantia*. In fondo è come se noi, invece di dire: " l'esperienza ci insegna che queste cose sono impossibili, perchè è legge generale che... " dicessimo: " l'esperienza ci insegna che queste cose non avvengono, perchè è legge generale che... ". Non crederei per altro fondato il sospetto che II 707-709, come formalmente più corretto, sia anteriore al nostro passo, perchè c'è in quello la evidente intenzione di riferirsi a questo. — **189-190.** Due versi tormentatissimi dai critici, e che hanno dato luogo a molte proposte. Diremo delle principali. Lachm. con troppo ardita modificazione del testo... *ut par est semine certo Crescere, resque genus servant*, e così il Bern.; il Munro è sicuro d'una lacuna, e si tien sicuro d'indovinar quasi alla lettera ciò che c'era, scrivendo: *ut par est* [*tempore certo, Res quoniam crescunt omnes de*] *semine certo crescentesque genus servant*. Ma *tempore certo* oltrechè, in genere, è tautologico, non resterebbe escluso, in ispecie, anche se il crescere delle cose fosse molto più rapido. E poi: " le cose crescono lentamente, perchè nascendo da un seme specifico ciò determina anche il tempo della loro cresciuta "? A parte la già notata mancanza di rapporto tra tempo fisso e tempo lento, che il seme fisso implichi tempo fisso di cresciuta è vero per noi, è vero anche per Epicuro (cf. 584 sgg.), ma qui risulterebbe una affermazione gratuita, e non sarebbe poi un argomento contro il crescere *de nilo*. È vero, dico, anche per Epicuro appunto per quella ragione che il Munro vuole qui eliminare, cioè che, come il seme e in conformità ad esso, è specificamente determinato anche l'alimento dei nati (*semine certo*; cf. nota a 185). Susemihl (*Phil.* 23) confuta parecchie mutazioni proposte, accetta *semine certo* come ablat. assoluto non si lascia imporre dal solecismo *crescentes* riferito a *omnia*, ma trova in *genus servari* un momento estraneo alla dimostrazione, e conclude per una lacuna tra 189 e 190; nella quale il Brieger farebbe perciò cominciare un nuovo argomento fondato appunto sul *genus servari*. Io (con Polle, *Phil.* 26) non tocco il testo dei mss. e non trovo necessaria la lacuna. Susem. e Brieg. hanno visto giusto che qui ci son due argomenti: ma i due argomenti si sono intrecciati a formarne uno solo. E si vede come

quicque sua de materia grandescere alique.
huc accedit uti sine certis imbribus anni
laetificos nequeat fetus submittere tellus,
nec porro secreta cibo natura animantum
195 propagare genus possit vitamque tueri;
ut potius multis communia corpora rebus

Lucrezio poteva dire: 1.° se alberi e animali crescessero *e nilo*, crescerebbero d'un tratto; se crescono *gradatamente* è perchè crescono per alimentazione, che richiede tempo. 2.° crescono *genus servantes;* perchè? perchè crescono per alimentazione specificamente determinata; dunque non *crescunt e nilo.* Ma nell'esporre il primo punto, invece di: crescono gradatamente, ha detto senz'altro: crescono *lentamente;* e a spiegare il lentamente, non basta il bisogno di alimento, ma ci vuole il bisogno di alimento specifico; chè, se qualunque materia potesse esser nutrimento, nulla impedirebbe (nella fisiologia epicurea) una cresciuta anche rapida, sebbene non subitanea; ma richiede invece tempo non breve il processo di estrazione di quelle sole qualità di *primordia* che entrano davvero a far parte dell'individuo crescente. Ora, poichè al *semine egere* s'era sostituito il *certo semine egere* (come già le due cose erano diventate una negli argomenti in prova di *nil* NASCI *de nilo*), la seconda prova s'è presentata alla mente del poeta piuttosto come una conferma di codesto *certo semine egere;* e quindi dice: " le cose crescono a poco a poco, come è ben naturale poichè crescono solo appropriandosi de' materiali specificatamente appropriati: e crescono conservando i caratteri della specie, ciò che appunto conferma che s'alimentano *quicque de sua materia.* " Al Brg. pare intollerabile il solecismo *crescentes* e perciò vuole la lacuna tra 189 e 190; ma a me pare che ci sia il nodo intenzionale: *crescunt, crescentesque.* Appunto perciò il poeta aveva bisogno di mettere questo participio al principio del verso, e non poteva mettere *crescentia;* sicchè il caso è simile a 56 sg. *res . . . eadem perempta,* che il Brg. giustifica appunto dalla difficoltà di mettere *easdem peremptas* nel verso. E qui la licenza è tanto più naturale, in quanto al pensiero, passando dal generale alla specificazione, stava piuttosto davanti *res* (184 *rebus agendis*) che *omnia.* — Il Nencini propone: *crescunt atque;* la miglior correzione, se una correzione fosse necessaria. — **189** *semine certo;* in II 708 *seminibus certis* non va riferito solo a *creata,* ma anche, anzi sopratutto, a *crescentia:* chè solo così il verso dice, incidentalmente, il perchè del fatto manifesto. — **192** *huc accedit ut;* altra forma di introduzione di un nuovo punto, frequente in Lucrezio. — *certis* " qui fiunt certis temporibus anni " — **193** *submittere;* cf. 8. — **194** *porro;* perchè questo fatto è consecutivo e condizionato al precedente: " nè mancando così di cibo la *natura animantium* alla sua volta potrebbe ecc. " — *secreta* " privata ". — **195.** C'è un ὕστερον πρότερον. — **196-198** Lucr. ha parlato, sopra, di alimentazione specifica; e veniva in mente l'obiezione: quanti cibi son comuni a moltissime specie! Ora ha accen-

multa putes esse, ut verbis elementa videmus,
quam sine principiis ulla rem existere posse.
denique cur homines tantos natura parare
200 non potuit, pedibus qui pontum per vada possent
transire et magnos manibus divellere montis
multaque vivendo vitalia vincere saecla,
si non, materies quia rebus reddita certast
204 gignundis, e qua constat quid possit oriri?

nato che cibo degli animali sono i vegetali, e l'obiezione ingrossa: dunque i *primordia* di cui son fatti i vegetali son gli stessi di cui si compongono gli animali; come mi dite dunque che *certa semina servant genera?*; e Lucr. sente il bisogno di anticipar brevemente un punto che spiegherà poi (II 581 sgg.). In tutte le cose si trovano moltissime specie di *primordia*, e ogni specie di *primordia* è comune a moltissime specie di cose; sono i totali che sono specificamente diversi. Quindi viene che da un medesimo cibo più specie ricavano sia dei *primordia* comuni ad esse tutte, sia ciascuna dei *primordia* speciali per essa. Dunque, se anche la massa dei *primordia* degli animali era prima, all'ingrosso, una massa componente dei vegetali, la molto variata distribuzione diversifica animali da vegetali e le diverse specie degli uni e degli altri. E come Lucrezio avrà spesso occasione di ritornar su ciò, così ripeterà anche spesso la similitudine delle lettere dell'alfabeto che sono gli *elementa* delle parole. Vedi in particolare a II 688 sgg. e lo studio: *I quattro elementi* ecc., a I 803 sgg.

Come si vede, Lucrezio, già da un po', ammette senz'altro una varietà dei primi elementi materiali, di cui tratterà espressamente più tardi (II 332 sgg.); ma n'ha il diritto, perchè la cosa risulta implicitamente provata dall'argomento 159-173. — **197.** " ut multis verbis multa elementa comunia esse videmus „. — **198.** *principiis;* vedi nota a 55. — *existere* s'accosta qui al nostro " esistere „, ossia abbraccia il nascere e il vivere. Similmente 203 sg. *materies rebus reddita certa est gignundis* " c'è una materia determinata a costituir le cose „, e *oriri* (204) comprende del pari l'esistere. Anche in queste prove cavate dal *crescere* sta presente il principio da dimostrare *nil fieri ex nilo*. — **199.** *denique;* v. nota a 17. Introduce di frequente la penultima d'una serie di prove, come *postremo* l'ultima. — **200.** *per vada* " a guado „. — **201.** Nota la bella allitterazione. — **202.** Coll'allitt. *vi- vi- vi-* e col cumulo *vivendo vitalia* si fa sentir la lunghezza di codeste vite. — *saecla;* solo qui e nei passi affatto simili III 946. 1088 *saecla* ha significato temporale, non però " secoli „ ma " generazioni „, come prova anche la imitazione virgiliana Geor. II 295 *multa virum volvens durando saecula vincit.* — **203.** *reddere* è frequente in Lucr. con questo senso di " attribuire „. — **204.** *constat* " resta fissato „. — *e qua quid possit oriri constat;* " dalla quale che cosa possa formarsi resta fisso „ ossia: " pei caratteri della qual materia restan determinati i caratteri e limiti (*possit*) di ciò che vien ad esistere „. I caratteri dei *primordia* onde consta

208 postremo quoniam incultis praestare videmus
culta loca et manibus melioris reddere fetus,
210 esse videlicet in terris primordia rerum,
quae nos fecundas vertentes vomere glebas
terraique solum subigentes cimus ad ortus:
quod si nulla forent, nostro sine quaeque labore
214 sponte sua multo fieri meliora videres.
205 nil igitur fieri de nilo posse fatendumst,

---

un uomo non rendon possibile un *concilium* di maggior mole dell'umana; i caratteri dei *primordia* dell'elefante rendon possibile un concilio di mole maggiore. — **209.** *manibus;* il Munro lo dice un abl. instr. " per opera delle mani "; ma non è improbabile che sia dativo, e *reddere* " restituire, dare in ricambio ". — **210** *videlicet*, costruito all'arcaica come *videre licet;* così *scilicet* II 469. E al contrario II 809 *scire licet* costruito come *scilicet* — **211 sg.** = V 210 sg salvo *quae nos* invece di *si non*. Vedi, sotto, la nota a 205-207. — *cimus;* il solo esempio (qui e nella iterazione V 211) di *cire;* del resto Lucr. usa sempre *ciere;* ha però *concire*, *percire*, *excire*, (*excītus*). — **214.** Perchè *multo meliora?* Avendo detto prima che *loca culta* danno *fetus meliores*, qui inverte il rapporto, mentre a rigore era solo da negare la disparità. Od anche è da intendere *eadem et etiam multo meliora*, quasi un'eco dell'argomento precedente 199-204. — **205-207** sono manifestamente conclusione non dell'argomento 199-204. pel quale non vanno. ma di tutta la dimostrazione 159-214 *nil fieri e nilo*, *omnia semine egere*, e nella loro generalità rispondono alla generalità di 159 sg. (onde si conferma l'osservazione fatta sopra. che con 159 sg. Lucrezio pensava non solo alla tesi del primo argomento, ma a quella di tutta la dimostrazione). Ho dunque messi 205-207 qui alla fine, come già da altri è stato proposto e fatto (Stürenberg. Bockemüller, Brieger). Può esser tuttavia che in origine fossero realmente scritti dopo 204, perchè l'ultimo argomento 208-214 dà sospetto d'essere una aggiunta fatta posteriormente dal poeta, quando, nel lavorare al V libro, venutigli i due versi V 210 sg., pensò che potevano fornirgli un nuovo argomento per qui. Di casi simili ne incontreremo parecchi. Ragioni del sospetto sono: anzitutto il trovarsi questo argomento, nella tradizione dei codici, dopo la conclusione generale 205-207. Poi l'argomento stesso è alquanto remoto, e sopratutto non è limpido; v' è taciuto il momento essenziale che, spiegando come il lavoro modifichi i prodotti della terra, dimostri l'esistenza in essa dei *primordia:* vale a dire che lo smovimento della terra ha per effetto il ravvicinarsi di certi *primordia*, e quindi rende possibili certe combinazioni seminali, che altrimenti non avverrebbero. Questo era da dire (e par probabile che l'avrebbe detto se scriveva quest'argomento mentre il pensiero era tutto rivolto alla sola dimostrazione *nil de nilo*) anzichè insistere sulla grande fatica, come fa nei due versi 211 sg., appunto quelli comuni al libro V, dove sono del tutto naturali e richiesti dall'argomento. E aggiungi che là *cimus ad ortus* ha il suo naturale

semine quando opus est rebus, quo quaeque creata
07 aëris in teneras possint proferrier auras.
15 Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum
dissoluat natura neque ad nilum interemat res.
nam siquid mortale e cunctis partibus esset,
ex oculis res quaeque repente erepta periret;
nulla vi foret usus enim, quae partibus eius
20 discidium parere et nexus exsolvere posset.
quod nunc, aeterno quia constant semine quaeque,
donec vis obiit, quae res diverberet ictu

oggetto *fruges* (non importa se materialmente ci manca la parola), mentre qui l'oggetto *primordia* ha del forzato (non i *primordia* stessi *oriuntur!*), e si sente in certo modo la violenza nell'attacco *quae nos*. E di qui la poco felice connessione coi due versi seguenti, dove è invece costretto a distinguere tra *primordia* i quali *sunt*, e le *fruges* (chè *quaeque* sono le diverse specie di *fruges*) che *oriuntur*. Anche Stürenberg crede aggiunti posteriormente 208-214. Si oppone il Susemihl (*Phil.* 44 p. 6) per il parallelismo *denique*, *postremo* 199, 208 e *denique, postremo* 238, 250; una ragione che non è senza valore. ma non basta a togliere il sospetto. — **207**. *aeris aurae* frequentissimo per *aer*. — *teneras;* cf. II 146. È un agg. che anche in altri poeti s'accompagna volentieri con *aer*, pur senza necessità.

215-264. Vedi Excursus II alla fine del libro I.

215 sg. Questi due versi, p. es. (direbbe il Woltjer, v. nota a 215-264, Excurs. II), suonano atomistici. Eppure li potrebbe accettare anche Anassagora, pur tenendo la sua dottrina, che è il vero opposto dell'atomismo, la divisibilità della materia all'infinito. Anche 217 par che dica " se si può procedere nella distruzione senza che s'arrivi a parti ultime indistruttibili "; ma in effetto dice solo: " se la distruzione può procedere tanto, che non sopravanzino parti non distrutte ", e ciò potrebbe dire anche Anassagora; chè annichilimento val quanto dire: nessuna rimanenza delle particelle di materia; e quindi il verso non vien che a dire " se le cose perissero con annichilimento della loro materia ". Leggendo tutto il brano, tenendo presente la teoria della divisibilità all'infinito, non incontriamo in realtà nulla che ad essa ripugni. È importante la difesa, che qui facciamo, della correttezza logica di Lucrezio, per ovviare all'erroneo concetto di arbitrari rimaneggiamenti, da parte di Lucrezio, de' procedimenti logici di Epicuro, onde potrebbe venire un non esatto apprezzamento del poema come documento per la storia della filosofia (cfr. vol. I p. 74).

216. *dissoluat;* sempre quadrisillabo in Lucrezio, come dimostra il Lachm. — **218**. L'argom. parte dalla considerazione del tempo ma passa subito (v. sg) alla considerazione della forza; resta quindi la accennata affinità col 3.° arg.; cf. 184 sgg — **221**. *quod nunc;* v. *quod contra* 82. — *aeterno semine* " di materia aeterna "; cf. 185. — **222**. *obiit*, e **247**. *obeat; obire* " andar contro " —

aut intus penetret per inania dissoluatque,
nullius exitium patitur natura videri.
225 praeterea quae cumque vetustate amovet aetas,
si penitus peremit consumens materiem omnem,
unde animale genus generatim in lumina vitae
redducit Venus, aut redductum daedala tellus
unde alit atque auget generatim pabula praebens?
230 unde mare ingenui fontes externaque longe
flumina suppeditant? unde aether sidera pascit?
omnia enim debet, mortali corpore quae sunt,
infinita aetas consumpse ante acta diesque.
quod si in eo spatio atque ante acta aetate fuere

---

diverberet ictu “ che possa diveller le parti per solo effetto del colpo „. Distingue dunque due modi con cui s'opera la dissoluzione, uno *extrinsecus per ictum* l'altro *intrinsecus*. Con minor brevità descrive le due cose 528 sgg. e V 351-354. — *diverberet;* per la proprietà intensiva, e quindi poetica, delle parole, segnatamente dei verbi, Lucrezio non sta indietro di Virgilio. — **224.** *nullius;* genit. di *nihil.* — *videri;* qui è quasi un *fieri;* come in greco *φαίνεσθαι* per *εἶναι.* — **225.** *amovet;* cf. l'*ἀφανίζειν* di Epicuro. — **226.** *peremit;* è tempo presente; cf. 216 *interemat,* e V 216. È la grafia corretta, come *neglego, intellego.* — **227.** *generatim;* “ nelle diverse specie „. — *lumina vitae;* ritorna altrove, e l'ha Virgilio. — **228.** *redducit, redductum;* come *redducunt* IV 990 e *redducere* V 1335. — *daedala;* cf. 7. — **229.** *alit atque auget;* Lucr. ama questa coppia. — Nota il ripetuto *generatim;* il poeta non può pensare a materia prima, senza pensare a materia prima specifica. — **230.** *ingenui;* qui ha il senso primo, etimologico: “ fonti indigene, native, sorgenti del fondo stesso del mare „, ed è contrapposto agli *externa flumina.* Cf. VI 613 *adde suos fontes;* ed era infatti una opinione di antichi, combattuta da Aristotele, che ci fossero codeste fonti del mare in mare. — *longe* (mss., nè c'è ragione di mutare in *large* col Bern.) “ venendo da lontano „. Cf. fra altri esempi (in Munro) Cic. *Ad Att.* V 2 2: *cum Hortensius veniret... tam longe.* Idealmente è qui da unire forse più con *externa* che col verbo; “ la forniscono i fiumi dal di fuori, che vengono da lontano; o che ve l'apportano da lontano „. — **231.** *suppeditant* “ provvedono „ con un oggetto, *mare,* contro il solito. Il Munro confronta *indulgere, inservire, parcere,* che, pure, nel latino arcaico si trovan costruiti coll'acc. in luogo del dat. (*inservire amantem*). E così è da intendere il passivo *unde omnia suppeditantur* II 568 (cf. Cic. *Cat.* II 25, *quibus rebus nos suppeditamur*). — *unde* etc.; V 597 si dice possibile che le stelle si nutrano di fuochi accorrenti d'ogni dove; cf. I 1090 e V 525, e Verg. *Aen.* I 608. *polus dum sidera pascet.* — **233.** *inf. aet.... ante acta,* e poi ancora *diesque* dà un certo sentore di questa gran lunghezza. — *consumpse,* sincope simile a *abstraxe protraxe.* Virg. *traxe, vixet, extinxem;* Orazio: *surrexe* etc. — **234.** sg. “ Se dunque ci sono stati

quibus haec rerum consistit summa refecta,
ımortali·sunt natura praedita certe.
aut igitur possunt ad nilum quaeque reverti.
enique res omnis eadem vis causaque volgo
ınficeret, nisi materies aeterna teneret
ıter se nexu minus aut magis indupedita:
ıctus enim leti satis esset causa profecto;

ateriali, onde questo mondo s'è rifabbricato, vuol dire che questi teriali non sono stati distrutti nelle distruzioni di mondi anteri, non sono distruttibili, ossia sono eterni, nè le cose periscono nulla „. — **235.** *haec rerum summa.* Per solito *haec rerum nma* significa: questo nostro mondo (come qui, sebbene qui ciò si dice s'abbia a intendere anche degli altri mondi), *rerum sum-* (senza *haec*) significa: la somma di tutte le cose create, quindi ıondi tutti; e le due espressioni per solito non significano l'uniso, l'*omne*, comprendente cioè anche gli atomi liberi nell'infinito ızio. Pure qualche volta *rerum summa* = *omne* (333. 1008), e volta (VI, 605) invece = *haec rerum summa.* — **238.** *volgo;* i vedrebbe come cosa solita, ordinaria „. — **239.** " potrebbe truggere ogni specie di cose „; *conficere* è = *penitus perimere.* II 1002 sg. — **239.** *teneret,* " le mantenesse (quelle cose) le ıesse insieme (più o meno) coi suoi maggiori o minori intrecci „; *nus aut magis* ha qui la maggior importanza, e s'ha a inten:e, in fondo, anche di *teneret.* Oppure, e meglio: *teneret* intransit. e non tenesse duro, se non resistesse una materia eterna avente a coesione or maggiore or minore „. Cf. VI 519. S'intende che *lupedita* s'accorda con *materies.* Niente di strano o illecito, che i Lucr. accenni, nella sua espressione, alla spiegazione che darà i del molle e del duro, come col *refecta* (235) ci fa balenar sin ra la teoria dell'eterno rinnovarsi dei mondi; e quanto al ripetuto *erna,* è perfettamente legittimo, perchè *irreducibilità al nulla eternità.* E neppure è strano che Lucr., in un altro concatemento, dimostri ancora ed espressamente la eternità degli atomi 0-547; vedi Vol. I p. 43, n. 2), usando di questo stesso argonto. Qui dimostra che le cose perite non son perite nel nulla, rimenti le cose attuali sarebber venute dal nulla (ciò è detto la forma interrogativa di 227-231), contro il già provato *nil e o;* e l'eternità della materia ne è la implicita e natural conguenza: là, ripetendo brevemente la dimostrazione di qui, cava ıressamente la conseguenza dell'eternità. Di un circolo vizioso n c'è neppur l'ombra. — **241.** *tactus;* il semplice contatto, ıza colpo. — *satis;* per questo *satis* usato come aggettivo " suffinte „ opp. come avv. " in misura sufficiente „ senza genitivo rtitivo, cita il Munro: Cic. *De fin.* II 84 *satis est tibi in te... ıesidium;* auct. ad Her. princ. *vix satis otium studio suppeare;* Cic. *Ad Att.* XII 50 *si satis consilium quadam de re haem;* Ovid. *Met.* III 149 *Fortunamque dies habuit satis*; Verg. *n.* XI 366 *sat funera fusi vidimus;* Sen. *Herc. Oet.* 1829 *reliiae auxilium dabunt; Erunt satis praesidia.* Vero è che il

quippe, ubi nulla forent aeterno corpore, quorum
contextum vis deberet dissolvere quaeque.
at nunc, inter se quia nexus principiorum
245 dissimiles constant aeternaque materies est,
incolumi remanent res corpore, dum satis acris
vis obeat pro textura cuiusque reperta.
haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes
discidio redeunt in corpora materiai.
250 postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether
in gremium matris terrai praecipitavit:
at nitidae surgunt fruges, ramique virescunt
arboribus, crescunt ipsae fetuque gravantur:
hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum:
255 hinc laetas urbes pueris florere videmus,
frondiferasque novis avibus canere undique silvas:

Madvig (a *de fin.* II 84) vuol sottilmente distinguere e vorrebbe *praesidii*, *otii;* e il Lambino legge *consilii;* ma io non vedo altro, in tutti questi casi, se non che *satis* è sentito avverbialmente, anzichè in funzione di aggettivo quantitativo; e non vedo perchè anche Cicerone non potesse pensare e scrivere: *in te praesidium esse satis; otium suppeditare satis; consilium habere satis.* — **242.** *nulla* per *nullae res.* — **243.** *vis ... quaeque; quaeque* ha qui una particolar forza distributiva, che si estende anche all'ogg. *quorum contextum:* " una forza più o meno grande, secondo i casi ". — **245.** *constant* non è semplice *sunt* (come vuole il Munro) ma *dissimiles constant* = son combinati in modo più o men stretto e complesso. — **246** sg. *dum obeat vis reperta satis acris pro textura; reperta* " che sia "; ama Lucrezio questa parola, e l'usa anche pleonasticamente. — *pro* " in ragione " (della struttura). — **249.** *discidio;* " dissoluzione, disgregamento "; è la parola tecnica di Lucrezio per l'opposto di *concilium.* Emped. Anass. ecc., usano *διάκρισις* come l'opposto di *σύγκρισις.* — **250.** sgg. Quest'ultimo argomento si presta a descrizioni poetiche, e subito Lucrezio, come suole, ne profitta. L'affine argom. 2.°, pel suo carattere negativo e generale, ha in vista (235) anche (nell'intimo pensiero di Lucr., sopratutto) il rinnovarsi di mondi nell'infinito; questo 4.°, naturalmente, è tutto chiuso nell'esperienza di questo mondo. — **250.** *pater aether* etc. È il mito ario, antichissimo e rimasto sempre vivo nel mondo classico, delle nozze del cielo e della terra. Vedi a II 991 sgg. Cf. Verg. *Georg.* II 325 *Tum pater omnipotens fecundis imbribus aether Coniugis in gremium laetae descendit* etc. — **252.** *nitidae*, un agg. che, come *laetae*, s'unisce volentieri a *fruges.* — **253.** Nota il ritmo, imitato in Verg. *Ecl.* X 54 *arboribus: crescent illae crescetis amores.* — **254.** *porro;* nello stesso ufficio come 194. — **255.** sg. Son messi accanto il chiasso dei fanciulli e il cinguettio degli uccelli. — *canere = cantu resonare;* cf. *Aetna*

hinc fessae pecudes pingui per pabula laeta
corpora deponunt, et candens lacteus umor
uberibus manat distentis: hinc nova proles
0 artubus infirmis teneras lasciva per herbas
ludit lacte mero mentes perculsa novellas.
haud igitur penitus pereunt quaecumque videntur,
quando alid ex alio reficit natura, nec ullam
rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena.
65 Nunc age, res quoniam docui non posse creari

297. — 257. *pingui;* sostantivo, complem. di *fessae* Così Verg. *Geor.* III 124 *denso pingui.* — 258. Verg. *Aen.* VII 108 *corpora sub ramis deponunt*, cioè per riposare; in Lucr. secondo il Bentley, *cum parturiunt*, ciò che è confermato dal seguente *candens lacteus umor* etc. Però il poeta qui ha l'occhio principalmente alla vicenda del nutrimento: la pioggia nutre i campi, che danno nutrimento (*fruges*, *arbores*) agli animali; e così città e boschi son popolati, e le *pecudes* ingrassano per *pabula laeta*, e il lor nutrimento si trasforma in latte, e nutre la prole. Il metter questa al mondo è un fatto che entra bensì nella vicenda della materia trasportantesi di cosa in cosa, ma qui è come fuori della catena, ed è ricordato piuttosto come occasione della trasformazione dell'alimento materno in latte. — 259 *hinc;* in seguito o per effetto del primissimo nutrimento. — 260. *lasciva;* " lascivetta ". — 261. *perculsa mentes;* cf. 13 *perculsae corda.* — L'aggiunta di *mero* a *lacte* pare voglia ricordare il vino, o far meglio sentire l'effetto inebriante del latte sulle anime novelline. — 262 sgg. La conclusione vale particolarmente per quest'ultima prova (250-251), ma insieme anche per tutto 215-261. 262. *videntur;* i. e. *perire.* — 263. *alid;* arcaico per *aliud*, non infrequente in Lucrezio. — Cf. II 70, e l'antico: ἡ θατέρου φθορὰ θατέρου ἐστὶ γένεσις.

265-328. A chi per avventura obietti che se esistessero codesti *primordia* si dovrebbero vedere, Lucrezio risponde che ci son pur dei corpi che non possiamo vedere, ma de' quali siamo costretti ad ammettere l'esistenza o pei loro effetti, o perchè li percepiamo con qualche altro senso, o altrimenti per necessaria induzione. Anche questa dimostrazione Lucrezio l'ha certamente presa da Epicuro. Il Woltjer par che ne dubiti, perchè trova difettoso il ragionamento, in quanto il vento e gli odori e i suoni, se sono invisibili, son però percepibili da altri sensi che non sia la vista, e gli atomi nessun senso li percepisce. Ma è da osservare che la vista è il senso massimo per la percezione degli oggetti esterni, e che del resto parecchi degli esempi addotti (da 306 in giù) soddisfano pienamente alla condizione richiesta. — Gli esempi sono distribuiti in quattro classi: *principio* (261-297) il vento, l'esempio classico per la imponenza de' suoi effetti; *tum porro* (298-304) cose la cui esistenza non ci è attestata dalla vista, ma da qualche altro senso; *denique* (305-321) il lento distruggersi di tante cose, che

de nilo neque item genitas ad nil revocari,
ne qua forte tamen coeptes diffidere dictis,
quod nequeunt oculis rerum primordia cerni,
accipe praeterea quae corpora tute necessest
270 confiteare esse in rebus nec posse videri.
principio venti vis verberat incita corpus
ingentisque ruit navis et nubila differt;
interdum rapido percurrens turbine campos
arboribus magnis sternit, montisque supremos
275 silvifragis vexat flabris: ita perfurit acri

---

significa lo scomparire inavvertito di particelle invisibili; *pos*
(322-328) similmente nel mondo organico il lento crescere e il
decadere.

265. *Nunc age;* è formola frequente in Lucr. per passare
nuova questione, ed è imitata da Virgilio e da Manilio. — **26**
...*forte;* " per qualche ventura, per avventura „; *forte* è qu
cora sostantivo. — **269.** *praeterea,* all'infuori dei *primo*
va unito ad *esse.* — **270.** *videri* è usato da Lucrezio più
come schietto passivo di *videre,* che per " sembrare „. L'h
resto anche la prosa classica e Munro cita Cic. *De off.* III
cum palam eius anuli ad palmam converterat, a nullo videbatu
autem omnia videbat; idem rursus videbatur, cum in locum an
inverterat (vero è che qui c'è il contrapposto dell'attivo); *d*
II 52 *quam illa (sapientia) ardentis amores excitaret sui, si vider*
Caes. *B. civ.* 36 8 *ut simul Domitiani exercitus pulvis cerner*
primi antecursores Scipionis viderentur — *in rebus = in r*
numero; esse in rebus " esistere „. — **271.** Nota l'alli
zione. — *corpus.* I mss. leidensi *cortus,* il corrector dell'Obl.
il corr. del Quadr. *corpus,* i mss. italici *portus,* accettato dal M
(esitante però); Marullo ed altri hanno *pontum,* accettato dal
nays; Lachmann *cautes.* A parte *cautes,* che non lascian v
nessun effetto del vento, e *portus,* il luogo meno adatto per ved
effetti del vento sul mare, la vera incertezza è tra *corpus* e *p*
(o *fluctus?*). *Pontum* o *fluctus* sono lontani dai mss.; ma
coppian molto naturalmente ai due termini seguenti, e pare s
che Lucr., descrivendo degli effetti del vento sul mare, parli
navi e non del mare stesso. Si badi anche alla gradazione:
sulla spiaggia: il nostro sguardo vede per prima cosa la di
del mare fluttuante; poi qua e là delle navi colle vele gonfie
alzandosi un poco, le nubi fugate. Ma *corpus,* difeso dal Bri
ha per sè (oltre l'appoggio dei mss.), che è davvero anch
strano che Lucr. non rechi " la più immediata attestazione
corporeità del vento, l'effetto su di noi „. *Corpus = corpus no*
riesce in verità piuttosto duro; ma c'è tal quale in II 460.
naves basta a giustificare *quae mare ... verrunt* 278. — **273.**
pos ogg. di *percurrens* e di *sternit.* — **274.** *montisque supr*
i. e. *montium cacumina.* Cfr. Verg. *Geor.* IV, 460; il quale ha
nubila differt ibid. III 197. — **275.** *silvifragis* e 305 *fluctif*

cum fremitu saevitque minaci murmure ventus.
sunt igitur venti, nimirum, corpora caeca,
quae mare, quae terras, quae denique nubila caeli
verrunt ac subito vexantia turbine raptant,
280 nec ratione fluunt alia stragemque propagant,
et cum mollis aquae fertur natura repente
flumine abundanti, quam largis imbribus auget

composti, probab. lucreziani, di stampo arcaico. — 276. *acri cum fremitu* e *minaci murmure* sono la stessa cosa; così **193.194** *vertice torto* e *rotanti turbine*. Sono esempi di quella *abundantia* che è caratteristica, in genere, del linguaggio, segnatamente poetico, degli antichi, e che in Lucrezio abbonda in modo speciale. Aem. Kraetsch ha scritto una dissertazione *de abundanti dicendi genere Lucretiano* (Berlino, 1881), dove ha raccolto e diviso in categorie un grandissimo numero di esempi, che non sono però tutti, come egli vorrebbe, pleonastici o tautologici (v. Brieger in Bursian Jahresb. 1881); finisce però colla giusta osservazione, che non tutto quello che non è nel gusto di noi moderni e a noi può parer difettoso pareva tale anche agli antichi. Basti del resto aver richiamata una volta per sempre l'attenzione su questo carattere del linguaggio poetico lucreziano; qua e là rileveremo alcuni casi, dove paia opportuno. — *ventus;* i mss. *pontus.* — 277. *nimirum*, che, con o senza accezione ironica, esprime una affermazione energica e, direi, alquanto appassionata, risponde bene al carattere di Lucrezio, e s' incontra in lui molto di frequente. — *sunt* " esistono " e *corpora caeca* (invisibili) è apposizione. Oppure, come in 295. l'affermazione è *sunt corpora*, e l'apposiz. *caeca* " (benchè) invisibile ", all'idea " esistere " sostituendosi " esser corpo " come si vede in 302. — 280. *fluunt;* usa già il verbo proprio dell'acqua; e qui attacca per similitudine una nuova descrizione, per ripigliar poi (290) e completare in certo modo, cogli elementi che la similitudine dell'acqua gli ha offerti, la descrizione anteriore degli effetti del vento. — 281. *non alia ratione et cum.* Per solito è *ac* che serve a questo ufficio comparativo; ma Lucrezio e Virgilio non usano *ac* davanti a parola che cominci per *c, g, q:* sola eccezione VI 440 *simul ac gravidam.* La regola, colla sola eccezione di *simul ac*, è osservata anche da Catullo, Ovidio, Properzio. (Vedi Munro, e Haupt *Observat. criticae* p. 36). — *mollis* con *natura;* cf. III 189 dove l'acqua *tantillo momine flutat.* — *natura aquae* = *aqua*, come *natura animai* = *anima*, e altri simili che Lucrezio usa frequentemente. — Il Munro dice che forse qui Lucrezio imita Hom. *Iliad. E* 87, *Λ* 482. Si tratta di una di quelle similitudini che facilmente si presentano (e le inondazioni non sono uno spettacolo raro in Italia), e facilmente diventano tradizionali, e la tradizione può aiutare a pensarci, senza che il pensiero ricorra a un determinato modello. — 282. *quam* con Lach. Bern. Munro per mss. *quem.* Marullo propone *quod.* Va notata la proposta di Woltjer *quom*...

montibus ex altis magnus decursus aquai,
fragmina coniciens silvarum arbustaque tota,
285 nec validi possunt pontes venientis aquai
vim subitam tolerare: ita magno turbidus imbri
molibus incurrit, validis cum viribus, amnis,
dat sonitu magno stragem, volvitque sub undis
grandia saxa, ruit qua quicquid fluctibus obstat.
290 sic igitur debent venti quoque flamina ferri,

---

urget, poichè, egli dice, i mss. leidensi non hanno *auget*, ma *augét* e *uirget*, sicchè la tradizione dà piuttosto *urget* che *auget*. Però, mentre ad ogni momento abbiamo nei mss. di Lucr. la grafia *cum*, è rarissimo *quom;* e qui osta anche il *cum* del v. precedente; chè non è poetica l'unione di due proposizioni comincianti colla stessa congiunzione, la seconda subordinata alla prima. Di più, il *fragmina conicere*, che indubbiamente è azione della *aquae natura* 281, apparirebbe invece piuttosto detto di *decursus aquai*, 283. Lo spettacolo terribile delle inondazioni non ce lo danno i turgidi torrenti precipitanti dai monti (*decursus aquai*), ma i gonfi fiumi scorrenti al piano (*mollis aqua quae fertur flum. abund.*). Non accetto quindi la proposta del Woltjer, sebbene accettata dal Brieger. — Con *quam . . . auget*, il *largis imbribus* è ablat. di causa, " per grandi piogge ". — **283.** Verg. *Aen.* XII 523 *ubi decursu rapido de montibus altis* etc. — **284.** *coniciens* " accavallando gli uni sugli altri ". — *arbusta tota* " interi alberi ". — **286.** *turbidus* esprime l'ondeggiar turbolento, confuso, cozzante delle turgide acque (in contrapposto all'ondeggiar tranquillo e regolare d'un fiume nelle condizioni normali); Hachez vuol leggere appunto *turgidus:* può essere; ma ha torto che *turbidus* sia poco conveniente. — **287.** *molibus;* le pile del ponte, i cui *grandia saxa* son poi dall'acqua travolti. — *validis cum viribus;* forse per imitaz. di Cic. *Arat.* 146 *funestum magnis cum viribus amnem.* — **288.** *dat stragem;* ama Lucrezio *dare* = *facere;* ma è da notare una differenza: talora l'azione passa fuor del soggetto, talora resta nel soggetto. Così *dare motus* I 819 è imprimere un movimento ad altri, II 311 è " muoversi "; *dare ruinas* V 1329 è " abbattere ", ma II 1149, V 347 è " cadere in ruina "; *pausam dare* = *facere pausam; discessum dare* " partirsene " (IV 41). Dalla nota del Munro (a IV 41) ricavo anche Verg. *Aen.* XII 575 *dant cuneum*, VI 76 *finem dedit ore loquendi* in cf. con Lucil. *pausam facit ore loquendi*. Liv. *impressionem dare, impetum dare* (vedi i dizion.). Il Munro sente in quest'uso di *dare* una semirimembranza dell'antico *dare* derivato non già dalla radice *dâ* ma dalla radice *dhâ* (τίθημι, ted. thun, ingl. do), un *dare* che s'appiatta ancora in *abdo, condo, subdo.* — **289.** In parecchi di questi versi è notevole il ritmo imitativo; in questo stesso verso il ritmo si rompe dopo *grandia saxa*, poi ripiglia, quasi ingombrantesi. — *ruit qua quicquid fluctibus obstat* = mss., salvo *quicquid* per *quidquid;* cioè: *qua aliquid fluctibus obstat, id ruit amnis;* così il Munro, mentre il Lachm. (seguito dal Brg.) corregge *ruitque ita quidquid fl. ob.*, dove *ita* è antipoetico.

quae veluti validum cum flumen procubuere
quam libet in partem, trudunt res ante ruuntque
impetibus crebris, interdum vertice torto
corripiunt rapideque rotanti turbine portant.
295 quare etiam atque etiam sunt venti corpora caeca,
quandoquidem factis et moribus aemula magnis
amnibus inveniuntur, aperto corpore qui sunt.
tum porro varios rerum sentimus odores,
nec tamen ad naris venientis cernimus umquam,
300 nec calidos aestus tuimur, nec frigora quimus
usurpare oculis, nec voces cernere suemus;
quae tamen omnia corporea constare necessest
natura, quoniam sensus inpellere possunt:
tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.
305 denique fluctifrago suspensae in litore vestes
uvescunt, eaedem dispansae in sole serescunt.
at neque quo pacto persederit umor aquai
visumst, nec rursum quo pacto fugerit aestu.
in parvas igitur partis dispergitur umor,

---

e il Bern., pure con poco senso poetico, *ruunt quae quidquid fluctibus obstat.* — *Ruit* in senso transit. come 272 e 292. — **291.** *quae cum, veluti validum flumen, procubuere quamlibet in partem* — *procumbere* detto del vento anche VI 558. — **293.** *vertice torto*, che Virgilio usa, con egual diritto, dell'acqua: Aen. VII 267 *torto vertice torrens*, — **295.** *etiam atque etiam;* per la ripetuta conferma. — **296.** *moribus;* Verg. *G.* I 51 *varium caeli praediscere morem.* — **297.** *aperto corpore* " visibili „ — **298.** *tum porro;* vedi nota a 271. **300.** *tuimur;* anche altrove Lucr. ha, cogli antichi, questo verbo nella terza coniug., ma solo col senso di *vedere*, non di *difendere.* — **301.** *usurpare oculis* " apprendere cogli occhi „ cfr. IV 972 *sensibus usurpare*, e Plaut. *neque oculis neque pedibus usurpare;* ecc. — **302.** *constare;* Lucr. ha più volte questo verbo ridotto quasi a un semplice *esse;* ma soltanto *quasi.* — **306.** *uvescunt;* cfr. *uvidus.* Orazio l'usa di bevitori, *Sat.* II 6 70. — *eaedem*, bisillabo. " Parimenti bisill. si trovano in Lucr. *eādem* e *eodem*. e sempre *idem* (pl.) e *isdem;* invece *eădem*, *eandem eundem*, dove l'*a* è per natura sempre breve, son sempre trisillabi. *eosdem easdem* non occorrono in Lucrezio „ Munro. — *dispansae in sole;* " spiegate al sole „; Lucr. ha anche *dispessus*, cfr. nota a II 1126. — *serescunt;* ἀπ. λεγ.; Nonio citando questo passo dice: *serescit* pro *siccatur*, quod serenitas sicca sit. Inde Verg. docte [*Georg.* I 461] *unde serenas ventus agat nubes.* — **307.** *persederit;* non solo *sederit*, ma *persederit*, impregnando il tessuto. — **308.** *aestu;* " per effetto del ca-

310 quas oculi nulla possunt ratione videre.
quin etiam multis solis redeuntibus annis
anulus in digito subter tenuatur habendo,
stilicidi casus lapidem cavat, uncus aratri
ferreus occulte decrescit vomer in arvis,
315 strataque iam volgi pedibus detrita viarum
saxea conspicimus: tum, portas propter, aëna
signa manus dextras ostendunt adtenuari
saepe salutantum tactu praeterque meantum.
haec igitur minui, cum sint detrita, videmus:
sed quae corpora decedant in tempore quoque,
320 invida praeclusit speciem natura videndi.

---

lore. „ — **311**. *annis* unito a *solis* conserva il senso fondamentale di " giro, circolo „, che ad *annus* dà Varrone *Ling. lat.* VI, 8. — **312**. *subter* " al di dentro „, per il continuo attrito colla pelle del dito — *habendo;* l'ardita e nota costruzione con soggetto diverso; 533 *secando*, 902 *terendo*, V 194 *novando* IV 1060 *ulcus enim vivescit et inveterascit alendo*, che Virgilio ricordava *Geor*. III 454 *alitur vitium vivitque tegendo*. Anche Livio, imitatore di libertà poetiche, 29 2 1 *ne glisceret prima neglegendo bellum*, dove l'ardimento riesce come mitigato dall'aversi anche un oggetto diverso; così 4 2 9 *concedendo ommia non mitior plebs*. Ma anche Cic. *Catil*. IV 6 *malum opprimi sustentando ac prolatando nullo pacto potest; de fin*. III 34 *hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut comparando, sed propria vi sua et sentimus et appellamus bonum*. — **313**. *stilicidi;* il Lachmann dimostra che *ll* si riduce a *l* quando è preceduto da vocale lunga e segue *i*, che però non sia segnacaso o parte di segnacaso; epperò *vilicus* da *villa* (ma *villis*); *Messalla Messalina; stilla stilicidum*. La regola però non è assoluta, chè sono egualmente attestate le due forme *Polio* e *Pollio*, e nelle *res gestae* di Augusto *millia*, *millibus*, *milliens* (vedi di più in Munro). — *uncus* aggett. — Ovid. s'è ricordato di questo passo *ars am*. I 473 *Ferreus adsiduo consumitur anulus usu, Interit adsidua vomer aduncus humo*. — **315**. *strata* . . *viarum saxea* " il pavimento sassoso delle vie „; *strata* usato come un vero sostantivo. Son simili: *clausa domorum*, *extructa domorum*, ecc. — **317**. sg. Un uso antico e moderno. Ognuno ricorda il piede della statua di S. Pietro, in S. Pietro a Roma. Vedi anche Cic. *Verr*. IV 94. Anche qui il saluto è un bacio. Nel v. 318 c'è doppia metatesi logica: il *saepe* fa le veci di un agg. " frequenti „ e *salutantum* è logicamente subordinato al *meantum:* = *tactu multorum praeter meantum qui salutant*. — **320**. *corpora* " particelle „. — **321**. Un verso molto discusso. Io m'attengo (col Munro) alla lezione dei mss.; e si può intendere: *invida natura videndi praeclusit speciem* (= *visum*) *quae corpora decedant* „ la troppo limitata nostra facoltà visiva ci vieta la vista (il vedere) quali particelle volta per volta si

postremo quaecunque dies naturaque rebus
paulatim tribuit, moderatim crescere cogens,
nulla potest oculorum acies contenta tueri;
325 nec porro quaecumque aevo macieque senescunt,
nec, mare quae inpendent, vesco sale saxa peresa

---

stacchino „. Ma non è forse impossibile *invida natura praeclusit speciem videndi quae corpora*, ecc.; *species* starebbe per *facultas*; cioè, invece dell'idea generica, la idea specifica contenente già l'idea del proprio oggetto, vale a dire un caso affatto analogo, sebbene invertito (in quanto ogg. sarebbe qui il verbo), ai noti *conciliare pacem, turbare bellum, societatem coniungere, incohare initia, partitionem distribuere, similitudines comparare.* Cf. anche nota a 88 *ex utraque pari malarum parte.* Stando colla prima spiegazione, fa certo difficoltà la costruzione *speciem quae corpora decedant;* ma poichè *species* è qui *nomen actionis*, in fondo la costruzione sarebbe meno ardita di qualche altra (che il Brieger chiama a confronto). Alquanto diverse, ma pur paragonabili, sono II 1128 sg. *fluere... corpora... manus dandum est*, e III 763 sg. *tenerascere mentem confugient.* Ad ogni modo il *videnti*, per *videndi*, di Göbel, e lo *spatium* per *speciem* di Lachm. e Bern. vanno incontro a obiezioni più intrinseche. Vedi Brieger, *Phil.* 23, il quale dapprima preferiva fra tutte la proposta di Hertz *sperem* (= *spem*) *videndi*, ma nella sua ediz., disperando della correzione, ha † *speciem.*

322-327. Da ultimo il caso inverso, del lento crescere. E qui naturalmente il pensiero corre subito e quasi esclusivamente al mondo organico, mentre gli esempi precedenti erano tutti presi dalle cose inorganiche; il che suggerisce al poeta un nuovo contrapposto, il deperimento negli esseri organici (325), e il poeta vien a ricadere, si direbbe senza che se ne avveda, nella classe precedente (311-319); a segno, anzi, da venir fuori anche con un esempio di deperimento inorganico (326), il cui posto naturale era dentro 311-319; qui pare un intruso. E infatti alcuni (Sus. Brieg.), forse a ragione, lo condannano e lo vorrebbero messo tra || ||, come un'aggiunta, o parte di aggiunta, del poeta, erroneamente capitata qui. Io dubito però. Oltrechè, quanto alla costruzione, il v. 326 s'incastra così bene tra 325 e 327, mi par di vedere, nella mente del poeta, una certa associazione tra la *macies* e il *vescum sal* (ossia deperimento dei *saxa* non per semplice attrito, come nei casi di sopra, ma per corruzione). Io credo piuttosto che tutto 322-327 sia un'aggiunta seriore e provvisoria, che Lucrezio intendeva, ma non potè, svolgere in forma definitiva; e ciò mi pare, sia per la inconcinnità che pel *crescere* la cosa sia esposta in termini generali, senza un esempio particolare, e invece pel deperimento si citi l'es. di *saxa peresa;* sia perchè (come vedremo) appunto l'esposizione di un argomento generico e sommario (come qui 322-324), senza fatti speciali, è spesso segno di seriorità e provvisorietà. — **322.** *dies naturaque;* una specie di endiadi, " la natura nel lungo tempo „. — **324.** *oculorum acies contenta* " per quanto aguzziamo gli occhi „. — **325.** *nec porro* " nè d'altra parte „. — **326.** *inpendent*, con accus. Cf. Lucilio *quae res me impendet;* Ter. *Phorm.*

quid quoque amittant in tempore cernere possis.
corporibus caecis igitur natura gerit res.
  Nec tamen undique corporea stipata tenentur
330 omnia natura: namque est in rebus inane.
quod tibi cognosse in multis erit utile rebus,
nec sinet errantem dubitare et quaerere semper

---

180 *tanta te impendent mala.* — *vesco* " edace „; ma ha anche senso passivo (Verg. *vescum papaver*). — **328**. Questo verso non è soltanto un riassunto, ma è anche una ulteriore conseguenza che si cava, un principio non ancora esplicitamente detto. " Ogni trasformazione in natura avviene per moto e combinazione di corpi invisibili. „ I quali non dice ancora che sieno gli atomi, anzi non intende esclusivamente degli atomi, ma anche dei minimi aggregati di atomi, o, come noi diremmo, delle molecole (cf. II 133 sgg.).

329-369. Vedi lo studio *Inane*, vol. I p. 21. — Qui dunque Lucrezio dimostra l'esistenza dell'*inane*, con tre argomenti. I. Senza vuoto impossibile il moto. Questo è anche l'argomento di Epicuro nella lettera a Erodoto, § 40; v. vol. I p. 21. Ma Lucrezio dice di più (336) la ragione di questa impossibilità del moto, e cioè la impenetrabilità della materia; ragione che doveva essere anche nel suo fonte epicureo, e che era pur quella dell'antico Democrito, il quale, in breve, diceva (v. Arist. *Phys.* 4 6): " senza vuoto non c'è moto; perchè un pieno non può ricevere un altro in sè „ e continuava: " giacchè se potessero più corpi star nel medesimo spazio, potrebbero occupare il medesimo spazio tanto un corpo piccolissimo, quanto un grandissimo, il quale non è che la somma di molti piccolissimi „. Lucrezio non ha questa sottile argomentazione; s'accontenta di ben rilevare che l'impenetrabilità (*officere*) è l'essenza stessa della materia. II. Posta l'impenetrabilità della materia, la penetrabilità osservata dei corpi dimostra la loro porosità. E qui taluni degli esempi di Lucrezio eran già di Democrito. III. La diversità di peso in corpi d'egual volume non si spiega che pel più o men di vuoto ch'essi contengono. Anche Democrito spiegava così la diversità di peso. (Arist. *de caelo* 4 2); e poichè dava lo stesso esempio che abbiamo in Lucrezio (360 sg.) — un gomitolo di lana e una palla di piombo — abbiamo la prova che anche qui Lucr. traduce dal suo testo epicureo. Vale a dire, l'es. di Dem. era (come tanti altri nelle scuole greche) rimasto tipico e tradizionale nella scuola atomistica. Giacchè è da escludere che Lucrezio abbia letto Democrito.

329. " Nè le cose tutte sono addensate con una non interrotta (*tenentur*) materialità. „ — *stipata*, è la parola frequente per indicare la pienezza assoluta. Anche Aristotele dice in questo senso *συμπιλεῖσθαι*. — **330**. Qui non " c'è del vuoto dentro le cose „ ma " nel numero delle cose c'è il vuoto „ Cfr. 270. — Cfr. la scherzosa imitazione di Persio (I 1) *O curas hominum, o quantum est in rebus inane.* — **331**. cfr. III 204 sg. Vorrebbero alcuni trasportar 331-333 dopo 397; ma stanno benissimo qui; ed è nel gusto lu-

de summa rerum et nostris diffidere dictis.
quapropter locus est intactus inane vacansque;
335 quod si non esset, nulla ratione moveri
res possent; namque officium quod corporis extat,
officere atque obstare, id in omni tempore adesset
omnibus: haud igitur quicquam procedere posset,
principium quoniam cedendi nulla daret res.
340 at nunc per maria ac terras sublimaque caeli

---

creziano il far seguire d'un lungo o breve commento esortativo la enunciazione d'un nuovo principio. — **333.** *summa rerum*, vedi nota a 235. — **334.** " Per il che, ripeto, esiste il luogo intoccabile, ossia il vuoto, cioè il dove non c'è nulla. „ Un verso non bello e spinoso. Lachm. Bern. Mun. lo rifiutano come interpolazione di qualcuno che non tollerava il riferimento del *quod* 335 all'*inane* di quattro versi prima. Urta infatti il *quapropter* (come ripresa) in luogo, p. es., di un *igitur* (*est igitur locus int.*); e *locus intactus* Lucrezio non lo dice altrove, e nell'Oblongo il verso " totus a correctore in litura scriptus est „. Ma lo difendono il Brieger e altri; ed io pure lo conservo, perchè l'epiteto *intactus*, che traduce ἀναφής di Epic., e tocca proprio l'intima essenza del vuoto secondo Epicuro, non so vedere come potesse venir detto a un interpolatore. Per una ragione simile difendo 455. Come *intactus* (= *intactilis* 437) risponde ad ἀναφής (v. Epic. citato vol. I p. 21), così *locus* risponde a τόπος, e *inane* a κενόν. Per χώρα, ossia lo spazio in quanto dà luogo ai corpi in moto, non c'è un esatto corrispondente lucreziano: può valere in certo modo *spatium* (cfr. 379 e *spatiari*). — *inane* è sempre sostantivo in Lucr., eccetto al v. 527. — *inane vacansque* = *atque vacans inane* (cfr. 507). Però il confronto con 444 fa creder piuttosto che *vacans* — quasi per attrazione di *inane* — sia usato anch'esso come sostantivo (e così ho interpretato poco sopra); vale a dire tre termini di cui il terzo è aggiunto con *que*, quel *que* che ha quasi valore di " cioè „: l'*inane* cioè il *vacans*; cfr. il noto *morbus pestilentiaque*. — **335.** *quod*; naturalmente *inane*. E, se si elimina 334, non potrebbe essere una ripresa del *quod* 331, che non si riferisce a *inane*, ma ad *esse in rebus inane*; non potrebbe quindi il *quod* di 335 che riferirsi a *inane* di 330; epperò eliminando 334 bisognerebbe davvero eliminare anche 331-333. — **336.** *officium* etc. " ciò che è la funzione essenziale del corpo (della materia), cioè la resistenza, l'incontrerebbero le cose tutte dovunque e sempre; ossia, questa resistenza ci sarebbe in ogni punto dello spazio, se, non esistendo il vuoto, ogni punto dello spazio fosse occupato. „ Nota il gioco di parole *officium, officere*; come se noi dicessimo: " la parte che t o c c a alla materia è di t o c c a r e „ — *omnibus*, scil. *corporibus*. — *officere atque obstare*; l'allitterazione facilita la coppia di sinonimi. Cic. *pro Sext. Rosc.* 112. *cur meis commodis officis et obstas?* — **340.** *sublima caeli* cf. 315. Quest'agg. declinato così è arcaico. Si cita anche un frammento di Sall. *sublima nebula*, e Sen. *Med. sublimi aetheris.*

multa modis multis varia ratione moveri
cernimus ante oculos; quae, si non esset inane,
non tam sollicito motu privata carerent
quam genita omnino nulla ratione fuissent,
345 undique materies quoniam stipata quiesset.
praeterea quamvis solidae res esse putentur,
hinc tamen esse licet raro cum corpore cernas.
in saxis ac speluncis permanat aquarum
liquidus umor et uberibus flent omnia guttis;
350 dissipat in corpus sese cibus omne animantum;
crescunt arbusta et fetus in tempore fundunt,
quod cibus in totas usque ab radicibus imis
per truncos ac per ramos diffunditur omnis;
inter saepta meant voces et clausa domorum
355 transvolitant; rigidum permanat frigus ad ossa.
quae, nisi inania sint qua possint corpora quaeque
transire, haud ulla fieri ratione videres.

Cfr. *sterila* II 845. E similmente *inermus, hilarus.* — **341.** *multa modis multis*, un accozzo favorito di Lucrezio. — **343.** *sollicito* " affannoso, senza posa „ — *privata carerent* " sarebbero affatto prive „. — " Le cose non già sarebbero immote, ma non sarebbero affatto „; chè il *gigni* delle cose è multiforme combinarsi di atomi, che senza il moto di questi sarebbe impossibile. Anzi se tutto fosse pieno, l'universo non sarebbe che un solo atomone, immane, infinito. — *solidus, soliditas* son termini tecnici di Lucr. per indicare la assoluta pienezza. Tutte le *res*, cioè le cose create, sono *rarae*, solo gli atomi sono *solidi.* — **347.** *esse . . . raro cum corpore* " son fatte con materia mista a vuoto „ — *hinc*, dagli esempi che seguono. I quali esempi sono in buona parte ripetuti VI 942 sgg., dove (937) si cita appunto questo passo. — **352.** *totas*; Lucr. scrivendo nel v. 351 *arbusta*, pensava *arbores* (v. nota a 187), e con *arbores* s'accorda il *totas.* — **354.** *saepta*, " pareti „, *clausa* " porte „. — **356.357.** " . . . *qua possent corpora quaeque transire haud ulla valerent ratione videres.* Ita quadratus et schedae: oblongus in litura *fieri ratione videres*, non ab eo correctore qui pleraque emendavit, sed ab eo quem littera Saxonica usum dixi. hunc quia tam audacem non novi, suspicor in archetypo ipso ad *valerent* adscriptum fuisse *fieri*, quod ipsum Itali et impressi recte secuti sunt. „ Così il Lachm., che legge pertanto: *Quod nisi inania sint, qua possent corpora quaeque Transire haud ulla fieri ratione videres.* Ha certo ragione per *fieri*, e la prima tentazione è per fermo di unire *quod nisi* (come *quod si, quod quoniam* etc.); ma *nulla ratione videres fieri, qua possent transire?* È la stessa obiezione vale per Bern. *q. n. in. s., qua corpora quaeque valerent Tr. h. u. fieri rat. vid.* Il Munro ha *possint* (e mostra

denique cur alias aliis praestare videmus
pondere res rebus nilo maiore figura?
360 nam si tantundemst in lanae glomere quantum
corporis in plumbo est, tantundem pendere par est;
corporis officiumst quoniam premere omnia deorsum,
contra autem natura manet sine pondere inanis.
ergo quod magnumst aeque leviusque videtur,
365 nimirum, plus esse sibi declarat inanis:
at contra gravius plus in se corporis esse
dedicat et multo vacui minus intus habere.

---

quanto è frequente nei mss. lo scambio di *possint* e *possent*, *possit* e *posset*) leggendo: *quod nisi inania sint, qua possint corpora quaeque Transire? haud ulla fieri ratione videres;* che è troppo artificioso. Tacendo d'altre proposte, io credo nel vero il Brieger, che mette una virgola dopo *quod*, e quindi colla principale *quod nulla ratione fieri videres* e la subordinata *nisi inania sint, qua possent corpora quaeque transire*, oppure (e preferendo) *qua corpora quaeque valerent transire*. Mi par meno probabile *valerent*, di cui non comprendo bene lo spostamento nel mss., e che mi par meno appropriato per un'azione come *transire per inania:* quando una porta è aperta dico che uno *potest transire*, non dico *valet transire*. [Ora nell'ediz. ha *possent*.] Sto dunque per *possent* – anzi pel *possint* di Munro; non per negare la possibilità grammaticale di *possent* in simili casi in Lucrezio, ma perchè lo rende qui men probabile la vicinanza e stretta unione con *sint*. Ma fa difficoltà il *quod* singolare neutro in ufficio collettivo (tutti i fatti prima descritti), contro la norma più consueta del latino, e la facile correzione in *quae* non mi par soverchio ardimento. — Oppure è da conservare il nesso *quod nisi*, e da leggere *haec nulla* in 357? — *inania;* sostantivo, s'intende. — **358** sg. *alias res praestare aliis rebus;* nota la studiata rispondenza *alias aliis*, *res rebus*. — *res... nilo maiore figura* "cose di punto maggior superficie (e quindi volume)"; *figura* è usato in questo medesimo senso, estensivo anzichè formale, anche V 576. — **360**. qui *glŏmere;* ma la quantità dell'*o* è oscillante; p. es. Orazio *glomus* in *Epist.* I 13 14. — *plumbo,* un pezzo di piombo; s'intende di egual volume, come è poi detto 364. — **361**. *par est;* "è necessario" — **362**. *premere deorsum*. In tutte le cose la materia che v'è contenuta è quella che le fa pesare. — Per altro, *omnia* va piuttosto unito idealmente a *corporis:* nelle cose tutto quanto v'è di materia concorre a renderle pesanti. — **363**. *inanis* (qui e 365) genit. del sostant. *inane; natura inanis* = *inane*. Anche Ep. (*ad Herod.* 44) κενοῦ φύσις. — **364**. *videtur;* "appare; si vede". — **367**. *dedicat*, arcaico = *declarat* (cfr. *indicare*). Anche 432 (dove traduce μαρτυρεῖ) e III 209. — *vacui*, con Göbel, Brieger e Munro; Lachm. e Bern.: *vacuum*. L'oblongo *vacuum minus;* il quadrato e le schede Gott. *vacuim minus*, che par spiegare come da *vacui* sia venuto *vacuum*. Per altro I 536 *quo magis res cohibet inane* potrebbe difender qui *vacuum*.

est igitur, nimirum, id quod ratione sagaci
quaerimus, admixtum rebus quod inane vocamus.
370 Illud in his rebus ne te deducere vero
possit, quod quidam fingunt, praecurrere cogor.
cedere squamigeris latices nitentibus aiunt
et liquidas aperire vias, quia post loca pisces
linquant, quo possint cedentes confluere undae;
375 sic alias quoque res inter se posse moveri
et mutare locum, quamvis sint omnia plena:
scilicet, id falsa totum ratione receptumst.
nam quo squamigeri poterunt procedere tandem,
ni spatium dederint latices? concedere porro
380 quo poterunt undae, cum pisces ire nequibunt?
aut igitur motu privandumst corpora quaeque,

370-397. Anche qui (come 265 sgg.) Lucrezio conchiude rispondendo a una obiezione. Contro la necessità del vuoto dedotta dalla necessità del *cedere*, nel moto dei corpi, si adduceva una apparenza sensibile: il moto dei pesci nell'acqua. L'acqua cede, senza che nessun vuoto mai ci sia tra il pesce e l'acqua. E l'obiezione era stata mossa in fatti da Stratone peripatetico, scolaro di Teofrasto: i pesci si muovono *ἀντιμεθισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς τὸν [τῶν ἰχθύων] τόπον* (cf. qui 373 sg.). E la troviamo riferita, in forma generica, anche da Cic. *Acad.* II 125: *Tunc... inane quicquam putes esse, cum ita completa et conferta sint omnia ut et quod moveatur corporum cedat et qua quodque cesserit aliud illico subsequatur?* Lucrezio (o Epicuro che dir si voglia) risponde prima (370-383) spiegando il moto dei pesci; quindi confuta la spiegazione che si voleva dare di un altro fatto o esperienza dagli avversari del vuoto. Sono due confutazioni, e perciò Lucr. le ha riservate alla fine, e non importa che la prima si trovi così staccata dall'argomentazione 335-345, colla quale è logicamente connessa. La seconda poi, non avendo alcun rapporto con alcuno dei precedenti argomenti positivi, ma adducendo un fatto nuovo che Lucr. spiega, confutando la spiegazione altrui messa avanti come obiezione al vuoto, è molto naturalmente introdotta con *postremo*, come ultima argomentazione. Con ciò cadono tutte le proposte di trasporti fatte dal Kannengiesser.

370. *illud* anzitutto sogg. di *possit*, quindi ogg. di *praecurrere*. — **371.** *fingunt* " immaginano; pensano ". — **372.** *latices*, un'espressione favorita di Lucr. parlando di liquidi; e suole unire il nome specifico del liquido (*latices, vini*, ecc.). Qui non c'era bisogno di aggiungere *aquai*. — **373.** *post* avv. " dietro di sè ". — Cfr. il passo di Stratone, citato sopra. — **379.** *porro* " ma d'altra parte ". — **381.** *privandum est corpora quaeque*, e non *privanda sunt corpora quaeque*; abbiamo già osservata questa co-

aut esse admixtum dicundumst rebus inane,
unde initum primum capiat res quaeque movendi.
postremo duo de concursu corpora lata

---

struzione lucreziana; cf. 111. — 383. *initus* per *initium*, che non entra nell'esametro, v. anche II 269 III 271. — 384 sgg. " Se due corpi larghi e piatti battono l'un contro l'altro, poi rapidamente si staccano, è evidente che al momento dello stacco l'aria tutt'attorno accorre a riempire il vuoto che pel distacco si forma tra i due corpi; ma quest'aria, per quanto rapidamente s'avventi, non potrà tuttavia in un solo e medesimo istante occupar tutto intero quel vuoto, ma l'occupazione avverrà successivamente (occuperà prima le parti più vicine all'esterno, quindi le interne). Giacchè erra chi crede, che il riempimento avvenga affatto contemporaneamente al distacco (sì che l'aria accompagni i due corpi staccantisi non lasciando mai alcun vuoto tra sè e i corpi stessi) per la ragione che l'aria ch'era prima tra i due corpi non sia sfuggita al momento del loro accostarsi, ma vi si sia condensata dentro. Il vero è che al momento del distacco si forma tra i due corpi un vuoto che prima non c'era, e l'aria circostante accorre a riempire questo vuoto prima (ma allora allora) formatosi. Non è ammissibile che l'aria si condensi, nelle condizioni supposte; e dato anche che il potesse, par cosa evidente che non potrebbe ritirarsi in sè stessa, raccoglier le sue parti in piccolissimo spazio, se tra esse parti non ci fosse del vuoto. „ Questo brano non è riuscito a Lucrezio colla consueta perpiscuità, almeno nei vv. 391-394. Quindi c'è de' dubbi e diversità di interpretazione. L'*id* in 392 pare *prima fronte* che si riferisca al *dissilire* dei corpi; e così l'intende il Bern., che, quindi, attribuisce il *dissilire* stesso al dilatarsi dell'aria prima condensata. Ma questa spiegazione non quadra; la causa del *dissilire* è indifferente nella questione; e poi che ci sta a fare il *tum?* Badando all'importanza grande che nei vv. preced. (387 sgg.) ha la distinzione dei minutissimi tempi, tengo che anche questo *tum* sia qui energico, " proprio allora nell'atto stesso del *dissilire* „, e riferisco l'*id* al concetto qui prevalente: *omnia possideri;* il *tum* fa contrasto al *deinde* di 390. Fa poi intoppo anche il *condenseat*, pel quale s'aspetterebbe un *condensuerit;* ma si può spiegare, intendendolo come qualità dell'aria " perchè l'aria è una cosa che si condensa (e quindi si dilata) „. Poi vengono 393 e 394, dove lo studiato — e superfluo — parallelismo tra il *vacuum quod non fuit ante* e il *vacuum quod constitit ante* può condurre fuori di strada. Infatti il Munro intende: a vacuum is formed where it did not exist before, i. e. between the two bodies which have separated: a vacuum is filled which existed before, i. e. somewhere on the outer sides of the two bodies; ossia, se ben comprendo, all' improvviso *concursus*, si forman vuoti esteriormente ai *corpora*, e un altro interno all'improvviso *dissilire*, l'uno e l'altro rapidamente ma gradatamente riempiti dall'aria accorrente. Ma che impedisce all'aria esterna di tener dietro ai corpi cozzantisi colla stessa loro velocità? Non esiste al di fuori la necessità che *aër occupet primum quemque locum;* segue i due corpi su tutta

385 si cita dissiliant, nempe aër omne necessest,
inter corpora quod fiat, possidat inane:
is porro quamvis circum celerantibus auris
confluat, haud poterit tamen uno tempore totum
compleri spatium; nam primum quemque necessest
390 occupet ille locum, deinde omnia possideantur.
quod si forte aliquis, cum corpora dissiluere,
tum putat id fieri quia se condenseat aër,

---

la loro superficie esteriore. Per me è l'identico vuoto, che prima si forma e poi è riempito; *tum* non può essere che il momento del *dissilire;* " in quel momento si fa un vuoto che prima non c'era, e questo vuoto allora allora formatosi si riempie subito di nuovo. „ Si badi che anche la disposizione del ragionamento è alquanto disordinata: il ragionamento era sostanzialmente finito con 390 " *deinde omnia possideantur* „ e doveva seguir immediatamente la conclusione riassuntiva (secondo Lucrezio suole) *nam vacuum tum fit*, etc. (393, 394) che lì va a capello. Ma a Lucrezio sta sopratutto a cuore la obiezione da confutare *quod si forte aliquis* etc. (391), (chè il fatto per sè non è una prova del vuoto, ma solo è spiegato in modo che si concilî colla teoria del vuoto), e invece di aspettar poi, la insinua qui prima della conclusione, rispondendovi colla conclusione stessa — la quale poi non è una confutazione ma una semplice controasserzione; della quale si contenta qui Lucrezio, perchè la risposta che veramente gl'importa e alla quale corre, è quella che viene dopo, vale a dire, che la stessa supposizione avversaria implica il vuoto. Così, notisi, Lucrezio viene per indiretto, e non senza qualche confusione, ad accennare un'altra prova del vuoto, non prima accennata, la prova del vuoto cavata dalla condensazione dei corpi: una prova ch'era tradizionale e antica nella scuola degli atomisti — o in genere dei *vuotisti* — perchè da Aristotele è riferita e combattuta (molto male! — anzi è singolare quanto sieno superficiali e sofistiche le risposte che dà Aristotele a tutte queste prove del vuoto) *Phys.* 4, 6: *δεικνύουσιν ὅτι ἐστί τι κενόν, ὅτι φαίνεται ἔνια συνιόντα καὶ πιλούμενα.* — In conclusione tutto questo brano, anche per il *postremo*, 384, ha dell'appiccicato e dell'incompiuto. Circa 891-894 il Brieger è incerto " utrum aliquid exciderit an poeta neglegentius scripserit „.

384. *de concursu; de* indica successione immediata. *Non bonus somnus de prandio* (Plaut). Pel ragionamento è indifferente che i due corpi abbian combaciato un solo istante o molto; ma la cosa si presenta così più al vivo, più comunemente vista (p. es. i piatti strumento musicale); e questo è un elemento sempre vivo e presente nella poesia lucreziana. Non c'è quindi ragione d'insospettirsi (Bergk, Susem.) del *de concursu*. — *lata* implica naturalmente anche *plana*. — **386**. *possidat* l'unica forma sicura di *possidĕre* " prender possesso „; ma cfr. *insidĕre* e *considĕre*. — **387**. *aura* in Lucrezio è di solito " soffio „; onde il frequente *aëris aurae*. — **389**. *primum quemque* " un dopo l'altro „. — **392**. *tum = in eo ipso*. — *id*, cioè *omnia possideri*.

errat: nam vacuum tum fit quod non fuit ante,
et repletur item vacuum quod constitit ante;
395 nec tali ratione potest denserier aër,
nec, si iam posset, sine inani posset, opinor,
ipse in se trahère et partis conducere in unum.
Qua propter, quamvis causando multa moreris,
esse in rebus inane tamen fateare necessest.
400 multaque praeterea tibi possum commemorando
argumenta fidem dictis conradere nostris:
verum animo satis haec vestigia parva sagaci
sunt, per quae possis cognoscere cetera tute.
namque canes ut montivagae persaepe ferai
405 naribus inveniunt intectas fronde quietes,
cum semel institerunt vestigia certa viai,

— I due presenti *fieri* e *condenseat,* dopo *dissiluere*, non sono l'unico esempio di licenza lucreziana nell'uso dei tempi. Per *condenseat*, è proposto *condenserat.* — **394.** *quod constitit ante* " che s' è formato un momento prima „; epperò *constitit*, non *fuit.* — **395.** *tali ratione* " nelle supposte condizioni „ ossia col battere i due piatti l'un contro l'altro; chè l'aria sfugge tutt'attorno. — *si iam*, frequente formula in questo senso: dato e non concesso. — **397.** *trahere* etc. = III 532. — *trahere* intransit. anche V 967.

398-417. Chiude e distingue questa prima sezione — esiste materia e vuoto — con una digressione di carattere personale ed esortativo. Così fa altrove e non di rado. Qui il pensiero fondamentale della digressione è: tu dal poco che ti ho detto, tenendo ben fermi i principî fondamentali, potrai da te stesso trovare molte altre spiegazioni particolari che io ho omesse. Un pensiero simile alla fine del libro I. Notiamo che in questo uso egli segue fedelmente le orme del maestro. Anche Epicuro più volte, finito di trattare un argomento, prima di passare a un altro, inserisce qualche accenno di simil natura, p. es. nella lettera a Erod. 45. 68. — Lucrezio ha omesso un altro argomento tradizionale, cavato dall'azione della calamita: ma inversamente poi spiega il fenomeno della calamita col vuoto VI 904 sgg.

398. *multa causando; causari* è difendere una causa, discutere, recar ragioni o chiacchere. Verg. *Aen.* IX 56 *Causando nostros in longum ducis amores.* Cfr. franc. *causer.* — **400.** *multa praeterea argumenta* " molte altre prove „. — **401.** *conradere fidem* " strapparti a poco a poco tutto il tuo assenso „. I comici usano *conradere* dei quattrini o della roba. Lucrezio l'ha anche VI 304. 444. in senso meno ardito. — **402.** *animo... vestigia... sagaci.* cfr. nota a v. 50. — **404.** *montivagae ferai,* cfr. VI 597. 1081. *ferai* corr. Q. o L. Bern. M. per mss. *ferare*; Brg. *ferarum*, col corr. Obl. — **405.** *quietes* = *cubilia;* in questo senso un ἅπ. λεγ. — **406.** *institerunt.*

sic alid ex alio per te tute ipse videre
talibus in rebus poteris caecasque latebras
insinuare omnis et verum protrahere inde.
410 quod si pigraris paulumve recesseris ab re,
hoc tibi de plano possum promittere, Memmi:
usque adeo largos haustus e fontibu' magnis
lingua meo suavis diti de pectore fundet,
ut verear ne tarda prius per membra senectus
415 serpat et in nobis vitai claustra resolvat,
quam tibi de quavis una re versibus omnis
argumentorum sit copia missa per auris.
Sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis,

— cfr. Verg. *Aen.* XI 573 *vestigia... institerat.* — **408.** *talibus in rebus;* non solo in questa, ma in tutte siffatte questioni saprai trovare da te nuove ragioni. — **409.** *insinuare;* v. n. a 116. — **410.** *pigraris* (*pigraveris*); verbo antiquato. Accius *cur propter te hoc pigrem.* — *ab re;* " dalla cosa come veramente sta „; insomma, se ricaschi nei dubbi. — **411.** *de plano;* l'espressione giuridica significa: " dal piano della piazza „ = *ex aequo loco*, e s'usava (come contrapposto al rilevato *tribunal*) d'affari minori che si trattavano alla buona sul piano della piazza, non *pro tribunali;* oppure di pubblicazioni (di leggi, etc.) che era prescritto fossero affisse tanto in basso, che tutti comodamente potessero leggerle *de plano.* Poi l'espressione deve essere entrata nel linguaggio comune per dire " senza formalità o cerimonia, facilmente, prontamente, senz'altro „; cfr. Dante *Inf.* 22, *e lasciolli di piano.* E in questo senso è usato qui da Lucr. — **412.** *de pectore fundere haustus* è in sè contradditorio, ed è sembrato intollerabile al Bentley, che, seguito dal Bern., legge: *largis haustos e fontibus amnis* (il mio petto verserà fiumi attinti da larghe fonti); ma tre correzioni in un verso! Come si dice un *boccone* di pane per un pezzo di pane, così sorsi d'acqua, *haustus*, possono significar getti d'acqua, e qui getti di dottrina. I mss. non sono incerti che sull'ultima parola; Obl. ha *magnes* colla correzione *magnis;* Quadr. *amnes*, gli itali *magnis:* quindi prob. *magnis* nell'archetipo. Circa *haustus*, si può considerare una conferma Hor. *epist.* I 3, 10 *Pindarici fontis qui non expalluit haustus*, che per fermo è un'eco del nostro verso. La nostra lez. = Lach. Mun. Brieg. Anche *usque adeo* riesce così più naturale " così abbondanti getti „. — **414.** *tarda* con *senectus.* — **415.** *vitai claustra* anche III 396 VI 1151. — **416.** Dapprima Lucrezio vuol dire che Memmio potrà trovare da sè nuovi argomenti pel già dimostrato, e anche *verum protrahere* non è da intendere dell'arrivare a verità ulteriori; ma poi generalizza: non solo su questo o questi punti trattati, ma su qualunque punto della dottrina, se ti nascon dubbi, io ti posso accumular prove sopra prove, senza fine.

418-429. Vedi Vol. I, pp. 17-20.

omnis, ut est, igitur, per se, natura duabus
420 constitit in rebus: nam corpora sunt, et inane,
haec in quo sita sunt et qua diversa moventur.
corpus enim per se communis dedicat esse
sensus; cui nisi prima fides fundata valebit,
haut erit occultis de rebus quo referentes
425 confirmare animi quicquam ratione queamus;
tum porro locus ac spatium, quod inane vocamus,
si nullum foret, haut usquam sita corpora possent
esse neque omnino quoquam diversa meare;
id quod iam supera tibi paulo ostendimus ante.

---

418. cfr. VI 42. — **419.** *omnis per se natura* sarebbe: ogni natura, ogni essere in quanto esiste per sè, tutto ciò che ha una esistenza propria; *per se natura* (anche 45 sgg.) = *τὸ καθ' ἑαυτό, ἡ καθ' ἑαυτὴν φύσις* di Epic., *ad Her.* 67 e 68. (Esistono anche le qualità e accidenti, 449 sgg., ma non *per se.*) Ma poichè qui Lucrezio traduce Epic. (vol. I p. 18), *omnis* è forse genitivo di *omne* = *τὸ πᾶν*; *natura omnis* = *omne,* come *natura animai* = *anima* etc. cfr. Plut. *adr. Col.* 11, *τὸ πᾶν παντὸς φύσιν ὀνομάζειν εἴωθεν Ἐπίκ.*; e tanto più ciò è probabile, in quanto qui *per se* va unito a *ut est; omnis natura ut est per se.* — *constitit* [= *constat,* cfr. III 177] *in duabus rebus,* " è compresa entro queste due cose, è una di queste due cose „. — **421.** *in quo haec corpora sita sunt* — **422.** *dedicat* = *μαρτυρεῖ* di Epicuro. — **423.** " La fede nel quale (senso) se non varrà inconcussa, come la prima. „ Da *fidem alicui habere* è tratto *cui fides* " la in cui fede „; *cui,* però, va pensato unito anche con *fundata;* c'è insomma una fusione di *cui fides* e *in quo fundata fides.* — **426.** Anche questa seconda parte, sta sotto *enim* 422. — Si sarebbe tentati di distinguere *locus* e *spatium quod inane vocamus,* come nei vv. sgg. è distinto l'occupare un posto dal muoversi, reso possibile dal vuoto; ma il confronto col testo greco mostra che qui Lucr., come Epic., non fa che enumerare diversi nomi della medesima cosa; v. vol. I p. 21. — **428.** *quoquam,* mss. L. Bern. M. È seducente la proposta del Lambino *quaquam,* accettata dal Brieger, e in certo modo confermata dal testo di Epicuro *δι' οὗ ἐκινεῖτο*; pure non è necessaria, e Lucrezio par che abbia qui in mente (cfr. 429) ciò che ha descritto 370 sgg. (il pesce nell'acqua), e allora con questo verso dice: " nè dove le cose possano procedere in avanti, una per un verso l'altra per l'altro, scambiando i lor posti „. Così *diversa* ha una vera ragion d' essere, non è semplice ornamento, abbastanza superfluo; chè l'idea delle diverse direzioni si aggiunge naturalmente all' idea " verso dove procedere „, meno naturalmente all' idea " per dove procedere „. — **429.** = IV 670 e I 531 (ma qui con *supra* in luogo di *supera*). — Questo verso, che si riferisce a 335 sgg., non vale che per *diversa meare,* non già per *sita esse,* che in 335 sgg. non è, nè poteva essere considerato.

430 praeterea nil est quod possis dicere ab omni
corpore seiunctum secretumque esse ab inani,
quod quasi tertia sit numero natura reperta.
nam quodcumque erit, esse aliquid debebit id ipsum;

---

430. *praeterea*, cioè *praeter ea* (*corpora et inane*). — A 430-448, anzi anche a 449 sgg. rispondono nell'epitome di Epicuro le poche parole (che seguono immediatamente alle citate): " E oltre queste cose (corpi e vuoto) non si può riconoscere (come esistente) nessun' altra cosa, nè per comprensione diretta, nè per analogia alle cose direttamente comprese; nessuna cosa cioè di quelle che concepiamo come nature intere (cioè esistenti per sè stesse), a parte quell'altre che chiamiamo *συμπτώματα* o *συμβεβηκότα* „. Queste parole sono si può dir tradotte da Lucrezio nei versi 445-448, meno le ultime che sono argomento di 449 sgg. I versi 447 sg. sono interpretazione e commento di Epic. *οὔτε περιληπτικῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς*.

431. *ab omni corpore seiunctum* " del tutto immateriale „. — **433.** Qualunque cosa veramente è, deve esser qualche cosa *essa stessa*, cioè *per sè stessa* (non come gli *eventa* e *coniuncta* che non hanno esistenza propria). — Nei mss., dopo 433 viene 435 e poi 434. L'invertimento di questi due versi (Lach. Bern. Munro) benchè combattuto dal Woltjer è necessario. Basti notare che senza di esso si verrebbe a dire che qualunque cosa esiste per sè deve avere un certo *augmen;* quindi lo dovrebbe avere anche il vuoto, al quale l'*augmen* non spetta in alcun modo. — *augmen* e *tactus* sono correlativi (anzi rivengono allo stesso); quindi all'*augmen grande vel parvum* è parallelo il *tactus gravis vel levis*. Nè mi persuade del contrario il Brieger che (nella sua ediz.) ripristina l'ordine de' versi come sono nei codici, leggendo *aliquo* per *aliquid* in 433, ossia: *quod cumque erit esse aliquo debebit id ipsum augmine vel grandi vel parvo denique, dum sit; cui si tactus erit*, etc. E osserva: quis enim ad illud *esse aliquid* tale quid subaudiet, quale Lachm. vult, scilicet " *ὡς τὰ καθ' ὅλας φύσεις λαμβανόμενα?* „ *augmen* vero rectissime atque maxime proprie id vocatur quod aliquam rem vel numerum aliquem auget. Ma intanto non si tratta di *id debebit esse aliquid*, ma di *id debebit esse aliquid* IPSUM " dovrà essere qualche cosa per sè stesso „ (non come i *coniuncta* o *eventa* che *per se non sunt*). E se *aliquo augmine esse* vuol dire, come qui lo spiega il Brg. " essere di aumento dell'essere „ (per anologia con *augebit numerum corporis* 436 — ma si noti che Lucrezio non usa più la stessa espressione 439, quando si tratta del vuoto), allora questa espressione non è che un modo indiretto per dire *aliquid esse;* e quindi il Brieger fa dire a Lucrezio " se qualche cosa è, vuol dire che, grande o piccola, essa è nel numero delle cose „, una mera tautologia, coll'aggiunta di un " grande o piccolo „ senza un perchè. Ma *aliquo augmine esse*, a mio avviso, nel linguaggio lucreziano non può significare che " avere una certa sostanzialità, una certa mole „ o anche " una certa grandezza „ ben inteso " grandezza „ nel senso appunto di " mole „ non già di " pura estensione „, nel qual senso soltanto potrebbe applicarsi

cui si tactus erit quamvis levis exiguusque,
435 augmine vel grandi vel parvo denique, dum sit,
corporis augebit numerum summamque sequetur:
sin intactile erit, nulla de parte quod ullam
rem prohibere queat per se transire meantem,
scilicet, hoc id erit, vacuum quod inane vocamus.
440 praeterea per se quod cumque erit aut faciet quid
aut aliis fungi debebit agentibus ipsum,
aut erit ut possint in eo res esse gerique:
at facere et fungi sine corpore nulla potest res,
nec praebere locum porro nisi inane vacansque.
445 ergo, praeter inane et corpora, tertia per se
nulla potest rerum in numero natura relinqui,
nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros,
nec ratione animi quam quisquam possit apisci.

---

anche al vuoto. Insomma, *augmen* senza materia, e detto del vuoto, mi pare una impossibilità in linguaggio lucreziano. Cosicchè, non oserei forse toccare *aliquo*... *augmine* se fosse nei codici; ma toccare mss. *aliquid* è meno prudente che invertir l'ordine dei due versi. — **434**. *tactus* " la tangibilità „; non il nostro tatto, ma in genere la possibilità di un contatto con altra cosa. — **435**. *augmen* significa talora " aumento „ ma più spesso come qui " volume „. È parola propria di Lucr. (o imitatori), come *momen, fragmen, glomeramen, vexamen, frustramen, clinamen.* — **436**. *numerum*, cfr. Cic. *numerus frumenti*, e simili. — **437**. *intactile* *ἀπ. λεγ.*; = *ἀναφής* di Epic. — **441**. *fungi* = *πάσχειν*. " Una delle due: o sarà tal cosa che possa esercitar una azione su altra cosa o subirla; oppure nè agirà nè subirà — cioè lascierà che ogni altra cosa sia o si muova, senza impedimento da parte sua „. Cfr. Epic. (in altro luogo della epitome, 67): *τὸ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται.* — **448**. Il semplice *apisci* per *adipisci* anche V 805 (*apti*) e VI 1232.

449-482. " Oltre queste due cose (materia e vuoto) che esistono in sè e per sè, ci sono i predicati, o caratteri, o qualità o attributi, che dir si voglia, di queste due cose. Questi predicati non sono già delle non entità; esistono, ma esistono solo in quanto sono indissolubilmente inerenti o a corpi o al vuoto, in quanto di essi si predicano; e sono di due specie: o *coniuncta* (che Epicuro chiama *συμβεβηκότα*) o *eventa* (che Epicuro chiama *συμπτώματα*). *Coniuncta* sono tutte quante quelle qualità fisiche che son proprie di una determinata cosa, che concorrono a costituire la precisa natura sua, quel preciso complesso fisico. E non importa che si tratti di qualità che posson sembrare più essenziali (come l'intangibilità per il vuoto o il calore per il fuoco) o di meno essenziali (come il colore della pelle o dei peli in una persona), chè son tutte

Nam quae cumque cluent, aut his coniuncta duabus
450 rebus ea invenies aut harum eventa videbis.
coniunctum est id quod nusquam sine permitiali

---

egualmente essenziali per costituire quel determinato e preciso complesso fisico; e qualunque di esse io levi o muti, la precisa cosa di prima non c'è più, ma ce n'è un'altra;

> nam quodcumque suis mutatum finibus exit
> continuo hoc mors est illius quod fuit ante.

Invece sono *eventa* gli avvenimenti, le condizioni, i rapporti che capitano a qualche cosa o in cui qualche cosa viene a trovarsi; p. es. l'esser ricco o povero, schiavo o libero; per un sasso l'esser fermo o rotolante; insomma attributi che non sono costituenti fisici d'una cosa, sicchè il loro mancare, per sè solo, non costituisce una alterazione della cosa. - Intendasi però bene: non si nega che gli *eventa* siano causa di mutazione fisica nelle cose; anzi lo sono sempre; ma si dice che essi stessi non costituiscono una mutazione fisica. Un sasso cade nel fiume; la qualità di *bagnato* è un *coniunctum* o un *eventum* di quel sasso? Se considero il complesso fisico *sasso bagnato*, certo il *bagnato* è un *coniunctum* perchè è q. c. che fa parte del complesso fisico; ma se considero il sasso per sè solo, il trovarsi esso circondato d'aria o circondato d'acqua è un *eventum*. E per chiarir meglio la cosa vediamo un altro esempio: il tal dei tali è un bell'uomo; la bellezza sua è un *coniunctum* o un *eventum?* Sono *coniuncta* il liscio e roseo della pelle, la forma e i tratti, e insomma tutti gli elementi fisici onde risulta la sua bellezza; la bellezza in quanto esprime il fatto che il suo aspetto riesce gradevole è un *eventum*. — Questa è la interpretazione di *συμβεβηκότα* = *coniuncta* e di *συμπτώματα* = *eventa* che ho data e, credo, dimostrata nello Studio "*Coniuncta* e *eventa*" (v. I, p. 27 sgg.), e per la quale scompaiono i dubbi che s'avevano sulla esatta distinzione tra i due termini tecnici greci, come li usa Epicuro, e appaiono chiarissimi e precisi i due termini tecnici latini scelti da Lucrezio. Il quale continua: "Fra gli *eventa* ce n'è uno specialissimo: il tempo; esso pure non ha esistenza per sè solo, ma è inerente agli avvenimenti e da essi inseparabile e costituisce il loro succedersi. Si distingue essenzialmente dagli altri *eventa*, in quanto questi non sono che inerenti a cose (come i *coniuncta*), il tempo invece è inerente agli *eventa*." Anche su questo punto vedi il citato Studio, p. 30-32.

449. *cluent.* Qui non è = *sunt* (cfr. 480) ma ha la sua forza primitiva di "esser detto, parlarsi, aver nome, p r e d i c a r s i". Quindi: "Tutto quello che si predica [alles predicative Sein; Susemihl, *Philologus*, vol. 44]." Altrove vale "esser chiaro, manifesto"; p. es. II 351. 791. — **450.** *harum*, con Bockemüller e Brieger, par necessario, in luogo di *horum* mss. L. Mr. e Bern., il quale ultimo però propone *harum* nel suo commento postumo a una parte del libro I. (1-685), in *Gesammelte Abhandlungen* von J. Bernays, Berlin 1885, vol. II. — **451.** *permitiali* coi mss. e Munro, il quale mostra che *permities*, *permitialis*, nei migliori manoscritti di

discidio potis est seiungi seque gregari;
pondus uti saxis calor ignist, liquor aquai,
tactus corporibus cunctis intactus inani:
455 servitium contra, paupertas, divitiaeque,

Plauto, Livio, Tacito, etc., si distinguono da *pernicies*, *perniciosus* per origine e per senso. (Alle citazioni del Munro aggiungi *id permitiabile reo*, Tac. *Ann.* IV 34 ediz. Nipperdey, e fors'anche Curt. VII 3 *nix... praecipue permitialis* (fatale) *fatigatis fuit.*) *Permities* è una vera " distruzione ", è appunto ciò che il senso qui richiede, perchè si tratta di un *discidium* pel quale la cosa di prima *non è più*, come è spiegato sopra. L'emendazione *perniciali* (che sarebbe poi un *ἀπ. λεγομ.* v. Fick, *Vergl. Wört.* I p. 153) di Lach. Brn. Brg. non pare invece così appropriata; dice troppo o troppo poco. — **452.** *seque gregari*, cioè *atque segregari*. Così: *disque supatis*, *inque gredi*, *inque pediti*, *inque merentes*, *conque globata*, *perque forare*, *perque plicatis*, *proque voluta*, *inter quasi rumpere* e altri più. (Vedine la raccolta in Munro, a questo verso.) — **453.** *pondus* " la pesantezza " non " peso " o " gravità " che è di tutti i corpi. — I mss. *saxis... ignis... aquae...*; quest'ultimo necessariamente da correggere in *aquai*. Il dubbio è tra la emendazione *saxist* o *ignist*, cioè tra il far tre genitivi o tre dativi. Lach. Brn. Mr. che rifiutano il v. seg. come interpolato, vogliono genitivi, quindi *saxist*. Ma ha ragione il Brieger con *ignist*, e per l'accordo coi dativi del v. seg., e perchè la costruzione di *coniuncta* col dativo si può dire imposta da 449. È insolito il dativo *aquai;* ma Lucrezio " può bene una volta avere imitato Ennio (Bücheler, *Grundr. der lat. declin.* p. 53) con un dativo *ai* ". Nota che per *saxa* è più naturale il plurale del singolare. Cfr. anche 469 sg. — **454.** Questo verso è rifiutato dal Lach. (seguito da Brn. Mr.) come fattura di un *interpolator philosophus*, sulle cui spalle il Lach. mette molta roba. Egli oppone, oltre al dissenso dei dativi coi genitivi del v. prec. (ma vedi nota prec.), che "*participialia* cum *in* negativo coniuncta non nisi unum casum recipiunt, *iniussu*, *incultu*, etc. "; ma se c'è un probabile ardimento lucreziano (*propter egestatem linguae*) — anzichè di un interpolatore — è proprio questo nominativo *intactus*, così snello e così felicemente parallelo a *tactus*. Sicchè non è neppure da pensare, collo Spengel, a una emendazione *intactile*. Del resto un esempio di *coniuncta* anche pel vuoto è quasi promesso in 449 *his duabus rebus coniuncta*. Nè varrebbe osservare che Epicuro, nel breve testo che ci resta, non parla che di *συμβεβηκότα* di corpi (v. citato Studio, vol. I p. 38), perchè c'è l'autorevole testimonianza di Sesto Empir. (*adv. math.* X 321) che fra gli esempi di *συμβεβηκ.* dati da Epicuro reca *ἀντιτυπία μὲν τοῦ σώματος, εἶξις δὲ τοῦ κενοῦ* — tal quale il nostro verso 454. In generale, poi, malgrado le edizioni Lach. Bern. Munro, si può metter questo principio: *nel testo lucreziano, quale c'è arrivato, non ci sono che versi di Lucrezio.* Vedi su ciò Brieger, *Prolegg.* alle sua ediz. p. XV sg. e la mia recensione dell'ediz. del Brieger, in Riv. di Fil. Cl. 1895, e le *Osservaz. prelim.* a questo volume. — Profitto dell'occasione

libertas, bellum, concordia, cetera quorum
adventu manet incolumis natura abituque,
haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare.
tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
460 consequitur sensus, transactum quid sit in aevo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur:
nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete.
denique Tyndaridem raptam belloque subactas

---

per una correzione allo Studio *Coniuncta et eventa*. A p. 33 (e 30, nota) ho tradotto "riconoscibili mediante il senso del corpo", secondo il testo dell' Usen. *κατὰ τὴν αἴσθησιν σώματος γνωστά*. Ma il Brieger mi avverte che *σώματος* è violenta congettura dell' Usen. per mss. *αὐτοῖς* o *αὐτῶν*. È certo da tenere *αὐτῶν* (o *αὐτὴν* col Bernays?). Dalle precedenti righe risulta però che Epicuro parla dei soli corpi, come è detto qui sopra.

458. "Son quelli che giustamente (*ut par est*) nel linguaggio comune chiamiamo avvenimenti". Non potrebbe Lucrezio più espressamente (e con tutto il diritto, come s'è visto), assicurarci della proprietà, e quindi del preciso significato del termine *eventa*. Cfr. anche gli esempi storici 464-482. — **459-463**. Sono commentati dal testo epicureo, che abbiamo tradotto e illustrato nel citato Studio, p. 30-32. — **461**. *instet;* ad Herenn. II 5: *tempora tria, praeteritum, instans, consequens.* — "e infine (*porro*) che cosa sia per seguire di poi (*deinde*)". Ecco un *porro* che si sottrae all' ufficio impostogli dal Gneisse, ed è puramente continuativo. — **462**. *Nec fatendum quemquam sentire tempus per se, semotum ab*, etc.

464-470. Dice Lucrezio: "bada di non lasciarti irretire da quel sofisma degli stoici (per sostener che anche gli *eventa sunt per se*), che, se si dice *Helenam raptam* ESSE, *Troianos subactos* ESSE si dice dunque che quegli *eventa*, quei fatti, *sunt*, e poichè la gente a cui accaddero non ci sono più da un pezzo, ne viene che *sunt per se*". È un miserabile sofisma verbale; ma se ne facevano, e si pigliavano anche, sul serio; onde la necessità, anche in persona seria, di rispondervi. Lucrezio risponde con due argomenti, dei quali il secondo è giusto, ma il primo vale poco più del sofisma. Risponde dapprima, 469 sg., che tutti i fatti che sono avvenuti non si posson dire soltanto avvenimenti degli uomini a cui capitarono, ma anche dei paesi in cui avvennero; e se gli uomini passano, i paesi restano. In secondo luogo risponde: ma del resto è evidente che senza la materia di persona o cosa a cui e con cui succedere, e senza luogo dove succedere, nessuno di quegli *eventa* avrebbe potuto avvenire; onde è evidente il legame indissolubile degli *eventa* coi due reali materia e spazio, e che assolutamente non possono, al par di questi, esistere *per se*. — Quanto all'argomento 464-470 errano i più (anche il Munro) che fanno cominciar la risposta di Lucrezio con 467; 467 sg. sono precisamente il fon-

465 Troiugenas gentis cum dicunt esse, videndumst
ne forte haec per se cogant nos esse fateri,
quando ea saecla hominum, quorum haec eventa fuerunt,
inrevocabilis abstulerit iam praeterita aetas:
namque aliud saeclis, aliud regionibus ipsis

---

damento del sofisma avversario (quindi il cong. *abstulerit*). Nè avrebbe più senso 469 (che a torto lo Stürenb. dice interpolato). Questo verso col sg. è la risposta diretta a 467 *quando ea saecla hominum abstulerit aetas;* e per questa ragione invece di *terris* mss., a cui non pare proprio si possa dare un senso, accetto la emendazione *saeclis* del Bern. accettata anche dal Brieger; certo non si può dire senz'altro *saecla* per " generazioni di uomini "; ma qui il genitivo *hominum* è facilmente sottinteso, non solo per la vicinanza di 467, ma anche e più pel diretto riferimento ad esso. Lamb. ha *rebus*, ma anche le *regiones* sono *res;* Lach. ha *per sest*, che non risponde all'obiezione; e poi *ipsis* richiede *homines* come contrapposto a *regiones*. Il *Teucris* di Munro non mi pare un mirus error, come lo chiama il Brieger; indica gli uomini, come *saecla* (che certo non può intendersi in senso temporale! chè per Epicuro il tempo è un *eventum eventorum*, non inversamente), ed è più vicino al mss. *terris;* ma osta il generico *quodcumque erit actum*. Il Brieger mette una lacuna dopo 469; io non ne vedo il bisogno e non saprei che cosa metterci; la costruzione di *eventum* col dativo dà, analogamente a *coniunctum*, forza partecipiale a *eventum*. Il futuro *poterit* evidentemente non ha valor di vero futuro; e per accomodamento a *poterit* c'è *actum erit;* " si potrà chiamare in parte *eventum* degli uomini, in parte dei paesi stessi, qualunque cosa sarà avvenuta ". E *aliud, aliud*, non vuol proprio distinguere tra *eventa* degli uomini e *eventa* dei paesi, ma piuttosto accennare che anche gli stessi *eventa* si possono dire per un rispetto eventi di uomini, per un altro rispetto dei paesi (la presa di Troia p. es. evento dei Troiani, — come uccisioni e asservimento — ma anche del luogo, dove invece d'una città ci son rovine d'una città). Questi versi infelici, come mancano di valor logico, così mancano di precisione. Ond'è che (tacendo di chi li vorrebbe trasportati dopo 482) il Brieger li inchiude tra || ||, come un primo e rifiutato tentativo del medesimo argomento che poi ebbe migliore sviluppo in 471-482. Ma eliminando 464-468, si elimina l'enunciazione della obiezione, e non si sa a che rispondano 471 sgg. E non è poi vero che in 471 sgg. ci sia lo stesso argomento Probabilmente Lucrezio, in una revisione, avrebbe rinunciato al primo argomento, accomodando l'obiezione avversaria al secondo (basterebbe per ciò eliminare 469-470, e sostituire una congiunzione causale al *denique* di 471); ma così come stanno le cose si rompe la continuità sopprimendo, non conservando, 464-470. — Piuttosto è singolare che, dopo la distinzione e definizione di *coniuncta*, *eventa* e *tempus*, Lucrezio entri di botto a confutare con due *denique* (464, 471), una opposta dottrina (*esse per se*), che in realtà riguarda tutti e tre, ma la venga a confutare soltanto rispetto al termine medio *eventa*, confutando l'obiezione che soltanto per

470 eventum dici poterit quodcumque erit actum.
denique materies si rerum nulla fuisset,
nec locus ac spatium, res in quo quaeque geruntur,
numquam Tyndaridis forma conflatus amoris
ignis, Alexandri Phrygio sub pectore gliscens,
475 clara accendisset saevi certamina belli,
nec clam durateus Troianis Pergama partu
inflammasset equos nocturno Graiugenarum;
perspicere ut possis res gestas funditus omnis
non ita uti corpus per se constare neque esse,
480 nec ratione cluere eadem qua constet inane
sed magis ut merito possis eventa vocare
corporis, atque loci, res in quo quaeque gerantur.
Corpora sunt porro partim primordia rerum,

---

eventa potevan far gli avversari. Anzi la dottrina stessa avversaria non è annunciata, nè per *eventa*, nè pei tre termini insieme; e il salto da 463 a 464 è piuttosto grande. C'è dello slegamento formale e logico. Non è quindi troppo ardito il supporre che porzioni di questo paragrafo (449-482) sono andate perdute, o che Lucrezio stesso l'abbia lasciato in istato monco e provvisorio. Anche la sua risposta 469, 470, senza la necessaria aggiunta che la spieghi (e che noi abbiamo aggiunta nella nostra parafrasi) non è credibile che rappresenti la forma definitiva ch' era nell'intenzione di Lucrezio. Oggi, del resto, nessuno più crede, col Lachmann, che il primo libro di Lucrezio ci sia pervenuto in forma assai più compiuta e definitiva degli altri libri. — **465**. *esse* a bello studio è tenuto così lontano da *subactas*, e come isolato; è per rilevarne coll' enfasi l' ambigua forza. — **466**. *cogant nos fateri haec* (questi *eventa*) *esse per se*; e *esse* ha ancora posizione enfatica e studiatamente parallela al precedente. — **473**. Mss. *forma* e *amore*; L. B. M. correggono *formae*; ma credo col Brieger più naturale e poetica la correzione *amoris*. — **474** cfr. 10 e cfr. *Catull.* 51, 8 *tenuis sub artus flamma demanat*. — **476**. *clam Troianis*. — *durateus*; la parola greca (cfr. *daedela*, *lychni*, e molti altri, in particolare in IV 1152 sgg.) invece di *ligneus*, da Hom. *Od.* VIII 492, ἵππου κόσμον ἄεισον δουρατέου. — *Pergama partu*; Enn. *gravidus armatis equus qui suo partu ardua perdat Pergama*. — **477**. *equos*, nominativo. — **478**. *res gestas* = *eventa*. — **480**. *cluere* "dirsi che sia" = "essere". — **481**. *sed magis* (*ita esse*) *ut*, etc.

483-634. Questa è la seconda parte del libro I, nella quale si dimostra che i *primordia*, dei quali è stata finora dimostrata l'esistenza, sono atomi, e si dimostrano i caratteri fondamentali onde risulta l'atomia dei *primordia*. — Nel II libro Lucrezio tratterà ancora dei caratteri dell' atomo; ma qui tratta solo di quelli che sono necessariamente inerenti al concetto stesso di atomo, che

partim concilio quae constant principiorum.
85 sed quae sunt rerum primordia, nulla potest vis
stinguere: nam solido vincunt ea corpore demum.
etsi difficile esse videtur credere quicquam
in rebus solido reperiri corpore posse.
transit enim fulmen caeli per saepta domorum
90 clamor ut ac voces, ferrum candescit in igni,

---

fanno che l'atomo sia atomo; mentre nel libro II si parla di caratteri ulteriori, cioè o negativi (come l'assenza di colore) o tali la cui assenza non implica la negazione dell'atomo. — Per la illustrazione complessiva di tutta questa parte, vedi nel vol. I lo Studio *Atomia*.

483-502. Non esistono dunque che corpi e vuoto. I corpi poi o sono i semplici *primordia*, o sono aggregati di essi. I *primordia* sono indistruttibili, perchè assolutamente pieni e solidi. Certe esperienze e osservazioni, che prima ci hanno persuaso dell'esistenza del vuoto entro corpi apparentemente solidissimi, possono averci indotti nell'opposto errore, che corpi assolutamente solidi non ce ne sia; occorre dunque dimostrar bene, per ragionamento, la solidità e quindi atomia dei *primordia*. — Anche Epicuro, nell'epitome, dice continuando (40-41): *Καὶ μὴν καὶ τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι ἀλλ' ἰσχύειν τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν ὄντα, οὐκ ἔχοντα ὅπῃ ἢ πως διαλυθήσεται, ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις.* — **484.** *principiorum*, sta per *primordiorum*, che non entra nel verso. — **486.** *stinguere*, anzichè *extinguere*, più volte in Lucrezio, come nell'Aratea di Cicerone. — Avverti il *demum*, così efficacemente messo alla fine; " giacchè essi colla loro solidità mettono un termine insuperabile alla divisione „; *nulla*... *demum* corrisponde perfettamente a Epicuro: *ἰσχύειν τι ὑπομένειν*.... *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα*; atomia o indistruttibilità, immediata conseguenza della solidità. — **488.** Si è già avvertito che *solidus* s'ha a intendere della compattezza assoluta. — **489.** sg. *fulmen caeli;* cfr. II 384. Il Lachm. (poi Bern.) muta mss. *caeli* in *caelum* (e *it* per *ut* in 490), per distinguere i due esempi; ma *caelum* non è certo un buon esempio di corpo duro, e la fusione dei due esempi si spiega. Lucrezio scrivendo *fulmen transit per saepta domorum* si ricorda che poco prima (354) ha fatto passar le *voces* per *saepta dom.*, e richiama anche questo esempio (al quale ritorna in genere volentieri, cfr. IV 699 VI 951) in forma di comparazione; comparazione opportuna, come osserva il Göbel (observ. p. 30), a far meglio sentire *fulmen volubiliter ac sine labore transvolitare;* e poco monta (altra obiezione del Lach.) che passando lasci qualche guasto; e del resto il *fulmen* trapassa talora anche pareti lasciandole intatte, sieno pur pareti di vasi (cfr. col Brieger VI 348). — Il Tohte crede (col Purmann) interpolato 490, perchè non sta l'esempio del *clamor* intruso fra esempi del fuoco, e perchè tra gli altri esempi

dissiliuntque fero ferventia saxa vapore;
tum labefactatus rigor auri solvitur aestu;
tum glacies aeris flamma devicta liquescit;
permanat calor argentum penetraleque frigus,
495 quando utrumque manu retinentes pocula rite
sensimus infuso lympharum rore superne.
usque adeo in rebus solidi nil esse videtur.
sed quia vera tamen ratio naturaque rerum
cogit, ades, paucis dum versibus expediamus

---

degli effetti danneggianti del fuoco non armonizza un semp
candescere, e solo l'ultimo, 494-6, è un esempio di semplice
manare, senza guasto. Ma *candescere* non è un semplice las
permanare; è a metà strada di *liquescere;* e quanto all'esem
del *clamor* è introdotto in forma di comparazione incident
Vedi anche Feustell, de comparationibus Lucret., dissert. (H
1893) p. 32. Questo, del *clamor*, è l'unico degli esempi di 354
qui ripetuto; ma il richiamo invita il lettore a pensare a
agli altri. — **491**. *fero*, anche per ragione di allitterazi
Anche Ovid. ha *ferus ignis*. — *vapor* in Lucrezio è sinonim
calor, che da Lucrezio era tenuto per un corpo, e pensat
forma di una esalazione calda, di un caldo vapore. È istrut
in questo rispetto III 339 sgg. — **492**. *rigor auri* (Verg. e
ferri rigor), e poi per varietà l'ardito e poetico *glacies*
(Mart. I 49 12: *Salone, qui ferrum gelat*) " la rigidezza dell'oro,
bronzo ". — **492**, sg. Non mi persuade il Tohte, che questi
versi sieno doppia redazione, sì che il secondo dovesse sostit
il primo; nè trovo " insopportabile " il doppio *tum*. — **494**.
trale frigus; Verg. e Mart. (IV 19): *penetrabile frigus*, cfr.
manabile frigus. — **495**. sg. Con *rite* e *superne* la scena
viva e distinta davanti alla fantasia; vediamo la solennità
l'azione, e il ministro che versa. — *quando* è causale. — *sens*
aoristo di consuetudine. — *lympharum rore* = *lymphis;* altr
quelle perifrasi così care a Lucrezio. Cf. 771 *roremque liqu*
IV 436 *rorem salis*. — **498**. *ratio naturaque rerum* è una
diadi " la ragione scientifica della natura ". Altrove *vera rat*
" la vera dottrina " (epicurea); ma qui, come 513 e 624, è il
gionar giusto, come ben osserva il Tohte; il quale però erra
trovare la distinzione *vera ratio* = ragionamento speculativ
natura rerum = conferma sperimentale dei fenomeni. *Na*
rerum non è il mondo fenomenale, ma la natura tutta, e so
tutto l'ἄδηλον di essa. Dunque: " Il giusto intender l'essenza
cose. " — **499**. *paucis versibus;* cioè fino a 547, come è
vato in vol. I p. 44 sgg. — **499-502**. Enuncia la tesi, che di
strerà fino al v. 547; cioè: esistono atomi, i quali sono app
quella materia eterna, della quale si formano e nella qua
risolvono (come fu già dimostrato) tutte le cose. Il *docemus*
dicativo e presente, non riesce ben chiaro. L'espressione si
spiegare come ellittica, per: *dum expediamus esse ea quae s*

500 esse ea quae solido atque aeterno corpore constent,
semina quae rerum primordiaque esse docemus,
unde omnis rerum nunc constet summa creata.
Principio quoniam duplex natura duarum
dissimilis rerum longe constare repertast,
505 corporis, atque loci, res in quo quaeque geruntur,
esse utramque sibi per se puramque necessest.
nam quacumque vacat spatium, quod inane vocamus,

---

atque aeterno corpore constent, *eaque esse ea quae docemus* (andiam mostrando) *esse semina atque primordia rerum;* ma allora fa qualche difficoltà il cong. *constet*, in cui par di sentire ancora un legame con *expediamus;* e di più la tesi viene a contenere una *partitio*, alla quale non risponde il fatto; chè nelle quattro prove destinate allo svolgimento di questa tesi, il secondo punto " gli atomi essere appunto la materia delle cose " non è trattato; è bensì pensiero implicito nella quarta, 540 sgg., ma non è l'oggetto di essa. Io credo che in realtà qui ci sia un anacoluto; e che l'anacoluto fosse anche nel pensiero di Lucrezio, ondeggiante tra: " dimostrerò che esistono atomi, la materia appunto di cui vo parlando " e " dimostrerò che esistono atomi, e che son essi la materia di cui vo parlando ". L'ondeggiamento era naturale, perchè il primo punto, dimostrato, implica quasi necessariamente il secondo. (Cf. 510, e la nota ivi.) Troveremo altri esempi in Lucrezio di siffatti anacoluti mentali. — Il Tohte invece vuole proprio che sia qui espressa la *partitio*, e che il primo punto sia trattato in 503-539 e il secondo in 540-598. Ma vedi in contrario lo Studio *Atomia*, vol. I p. 39-48. — **500**. *aeterno;* Epicuro, distinguendo, dice ἀγέννητα e ἀδιάφθαρτα. — *constent; constare* non accenna qui a composizione, nè d'altra parte sta per un semplice *sint*, ma accenna alla compattezza atomica.

503-510. Poichè, come s'è visto, materia e vuoto sono di natura opposta, si escludono a vicenda; dove c'è l'una cosa non c'è l'altra; " dunque dove c'è materia, essa è materia pura. ossia i *primordia* sono in tutto solidi ". — Questi versi sono discussi e commentati vol. I p. 23 sg. Là è rilevata e spiegata la contraddizione formale tra la determinazione *locus res in quo quaeque geruntur* " il vuoto *dove* stanno e si muovono le cose " e la successiva affermazione che *dove* c'è vuoto non ci sono *res*. Ad ogni modo l'aggiunta *in quo res geruntur* è qui superflua; ma il v. 505 è la pura ripetizione di 482, e Lucrezio s'è lasciato andare a ripetere un verso che aveva ancora nell'orecchio, e che di più conteneva una formola stabile di designazione del *locus*. Non possiamo quindi convenire col Tohte, che crede questo verso impossibile qui, e lo giudica interpolato. Io al contrario non credo possibile che dopo *quoniam duplex natura duarum rerum reperta est* non sieno apposti anche i nomi di esse due cose, *corpus et locus*. — **506**. *sibi*, un semplice rinforzo di *per se*, come p. es. in III 145, *sibi solum per se sapit.;* e *puram* è spiegazione, o sinonimo, di *per se*, cf. III 682 *in cavea per se sibi vivere solam*. — **507**. *quacumque*

corpus ea non est: qua porro cumque tenet se
corpus, ea vacuum nequaquam constat inane.
510 sunt igitur solida ac sine inani corpora prima.
praeterea quoniam genitis in rebus inanest,
materiem circum solidam constare necessest;
nec res ulla potest vera ratione probari
corpore inane suo celare atque intus habere,
515 si non, quod cohibet, solidum constare relinquas:
id porro nil esse potest nisi materiai
concilium, quod inane queat rerum cohibere.
|| materies igitur, solido quae corpore constat,
esse aeterna potest, cum cetera dissoluantur. ||

---

vacat spatium " per dove si stende il vuoto „; però qui in sostanza *quacumque* = *ubi*, *ea* = *ibi*. — **508**. *qua ... cumque*. In Lucrezio *cumque* è molto spesso staccato dal pronome o avverbio a cui andrebbe affisso; sicchè talora (vedi p. es. VI 738 e cf. Hor. *Od* I 32) sta quasi come parola a sè, per indicare vagamente generalità. — **510**. " Esistono dunque dei *corpora prima* etc. „ e non " I *corpora prima* sono dunque ecc. „ — Essendo questa, di cui ha dimostrato l'esistenza, *materia pura*, ha senz'altro il diritto di chiamarla *materia prima*, e di considerar quindi come inteso. che dimostrando l'esistenza di atomi è dimostrato che atomi sono i *primordia* di cui l'esistenza è già stata provata nella dimostrazione *nil ex nilo*.

511-517. " Poichè nelle cose (generate) si contien del vuoto (come fu provato 346 sgg.), intorno a questi vuoti bisogna che ci sia della *materia solida*. Infatti in un corpo i vuoti non possono esser limitati che dal non vuoto, ossia dal pieno, o *solido*; ma ciò che contiene il vuoto di un corpo non può esser che la somma di *materia* di esso corpo; v'è dunque la *materia solida*. „ Quest'ultima conclusione manca; e, sebbene non sia necessaria, l'uso lucreziano la richiede. È forse caduta per l'intrusione di 518-519; anzi 518 potrebbe esser similissimo o identico al primo verso della conclusione caduta; certo starebbe qui benissimo se fosse seguito da un verso che dicesse: " è del tutto pura, senza mescolanza di vuoto „, o simili. — Circa alle obiezioni del Tohte, vedi: *Atomia*. p. 41, nota. — **513**. *nec* è come un *nec enim*. — *res ulla potest probari celare atque intus habere* (abundantia lucretiana) *inane corpore suo*. — **515**. *relinquere* l'usa più volte Lucrezio nel senso di " concedere che una cosa sia „. — **516**. *concilium materiai* " la somma degli atomi d'un corpo „. — **517**. *inane rerum* (mss. M. Brg.) " il vuoto delle cose „ ardito, ma a torto sospettato, e mutato dal Lachm. in *inane in rebus queat coh.*; il Bern. *verum*. — **519**. *potest*; " ha la potenza di „. Non è necessaria la mutazione in *debet*. È tal quale il *posse* di II 709. — *cetera* è meno esatto, e la inesattezza è fatta sentir bene dalla proposta *coetus* di Kannengiesser. Ma *coetus* così solo,

520 tum porro, si nil esset quod inane vacaret,
omne foret solidum: nisi contra corpora certa
essent, quae loca complerent quaecumque tenerent,
omne quod est spatium vacuum constaret inane.
alternis igitur, nimirum, corpus inani

*

525 distinctum, quoniam nec plenum naviter extat
nec porro vacuum: sunt ergo corpora certa,

senza il suo genitivo, sarebbe un caso troppo isolato. Cf. 185 666 775. In V 428 *omne genus coetus experiundo*, il caso è diverso.

520-527. " Se in nessun punto ci fosse del vuoto assoluto, in ciascun punto ci sarebbe del solido, ossia il tutto sarebbe un solido continuato; e per contrario, se non ci fossero corpi decisamente (*certa*) corpi, che dove si trovano escludano il vuoto, in ogni punto ci sarebbe del vuoto, e tutta la distesa dello spazio sarebbe un vuoto solo. Dunque, poichè, invece, corpo e vuoto s'alternano e intramezzano tra loro (come fu provato 346 sgg.), nè il tutto è mero pieno o mero vuoto, devono esistere dei corpi esclusivamente corpi, che intramezzino e distinguano il vuoto col loro pieno. „ — Non è per dimostrare il vuoto, già dimostrato, che Lucrezio dice: *si nil esset quod inane vacaret omne foret solidum* e *nec plenum naviter extat;* ma la forma di reciprocanza è essenziale per la forza dell'argomento. Non convengo col Tohte, che in luogo della paratassi starebbe altrettanto bene la forma di comparazione (*ut si nil esset quod inane vacaret... sic nisi corpora certa* etc.). — **520.** *vacaret;* mss. *vocaret*, non per errore, ma, come mostra il Munro, antica grafia (come *vocuus.*) — **523.** Una virgola può stare dopo *spatium*, ma non prima (con Lach. Bern. Munro), poichè *omne quod est spatium* è, qui, = *omne*, *omne quod est* (cf. 969 con 975) come ha mostrato anche l'Hörschelmann. Cfr. lo Studio *Inane*, p. 21.25 sg. — **524-526.** Sarebbe lungo riferir tutte le opinioni e proposte su questi versi. Il ragionamento è: " Se non c'è del decisamente vuoto, tutto è corpo; se non c'è del decisamente corpo, tutto è vuoto (520-523); ora, poichè non è nè tutto vuoto nè tutto corpo, bisogna ammettere che corpo e vuoto s'alternano distinguendosi l'uno dall'altro — cioè così che dove è l'uno non è l'altro. Dunque esistono dei decisamente e onninamente corpi. „ È dunque da lasciare il testo com'è, colla lacuna tra 424 e 425, proposta dal Brieger; il quale, per altro, legge *distinctumst* per *distinctum*, senza necessità una volta data la lacuna. Si potrebbe a rigore con *distinctumst* far senza della lacuna (con Göbel e Munro) intendendo: *corpus inani distinctumst* = *corpus inani et inane corpore distinctumst;* ma non è sincope di gusto lucreziano, e c'è la fine osservazione del Tohte, che l'espressione *distinctumst* è appropriata per *inane corpore*, non egualmente per *corpus inani*. — *Omne*, sogg. di *extat*, è facilmente sottinteso. — **525.** *naviter* dal senso di " attivamente, con zelo e ardore „ passa al senso di " totalmente „. Si vede, per dir così, il

quae spatium pleno possint distinguere inane.
haec neque dissolui plagis extrinsecus icta
possunt, nec porro penitus penetrata retexi
530 nec ratione queunt alia temptata labare;
|| id quod iam supra tibi paulo ostendimus ante ||
nam neque conlidi sine inani posse videtur
quicquam nec frangi nec findi in bina secando,
nec capere umorem neque item manabile frigus
535 nec penetralem ignem, quibus omnia conficiuntur:
et quo quaeque magis cohibet res intus inane,
tam magis his rebus penitus temptata labascit.
ergo si solida ac sine inani corpora prima
sunt ita uti docui, sint haec aeterna necessest.
540 praeterea nisi materies aeterna fuisset,
antehac ad nilum penitus res quaeque redissent,
de niloque renata forent quaecumque videmus.

---

passaggio in Cic. *ad fam.* V 12 3 *qui semel verecundiae fines transierit, eum bene et naviter oportet esse impudentem.* — **527**. *inane* qui per eccezione è aggettivo; ma non c'è ragione per ciò di credere il verso interpolato. — *distinguere* significa, come talora in italiano, "intramezzare, interrompere". — **528** sg. Questi *certa corpora* non possono essere intaccati e rovinati (*temptata labare*) da nessuna forza distruggente, perchè nessuna forza smussante, rompente o corrompente può operare là dove non ci sia del vuoto; dunque i *primordia* se sono *solida* sono anche *aeterna*. — **529**. Nota l'allitteraz. *penitus penetrata.* — *retexi;* cf V 267, dove il sole è detto *retexens radiis* il mare. Cic. (cioè Matius) *ad fam.* IX 28 *me ipse retexam.* — **531**. È detto in *Atomia*, p. 42 perchè tra || ||. Anche il Brieger l'ha tra || ||, ma trasportato dopo 537, e osserva: "respexisse potest poeta ad ea quae 481-487, si non exposuit, poterat tamen exposuisse sibi videri." Il poeta, dunque, si sarebbe bensì sbagliato, ma l'avrebbe proprio scritto nella continuità del carme; o allora non è da mettere tra || ||, poichè nostro ufficio non è di correggere il poeta. — **532** sg. Il contundere, rompere e segare corrispondono a *dissolui extrinsecus icta*, 528, come *capere umorem, frigus, ignem* a *penetrata retexi.* — *videtur* "si vede" colla mente; ossia è logica necessità. — **533**. *secando;* cf. 312 *anulus tenuatur habendo.* — **534** sg. *manabile, penetralem;* cf. nota a 494. — *quibus omnia conficiuntur;* "che son le cause di ogni distruzione". — **536** Munro: "Lucrezio dice sempre *quo magis* o *quanto magis* o, una volta VI 460, *quam quoque magis, — tam magis;* non mai: *quam magis — tam magis.*" — **537**. *his rebus*, cioè *plagae, umor* etc.

540. sgg. Intorno a questo argomento, e al confronto con 225 sgg. v. *Atomia*, p. 43, in nota.

quoniam supra docui nil posse creari
nilo neque quod genitum est ad nil revocari,
se immortali primordia corpore debent,
ssolui quo quaeque supremo tempore possint,
ateries ut subpeditet rebus reparandis.

*
* *

int igitur solida primordia simplicitate,

---

546. *quo* si riferisce a *primordia immort. corpore.* — *supremo pore* (anche III 593) " nel momento in cui periscono „ — **547.** *re- are;* " crear di nuovo „.

Il Munro cita a questo punto, molto opportunamente, un passo Newton (*Optic* IV 260, ed. Horsley): " it seems probable to me t God in the beginning formed matter in solid massy hard im- etrable moveable particles, of such sizes and figures and with h other properties and in such proportion to space, as most duced to the end for which he formed them; and that these nitive particles being solids are incomparably harder then any ous bodies compounded of them, even so very hard as never wear or break to pieces „; e aggiunge (il Newton) anche che ie sono *of different densities and forces* — ma questa aggiunta, iico punto dove (a parte la questione della creazione) gli atomi Newton differirebbero dagli atomi epicurei, Newton la ritrat- a. in seguito a obiezioni, e aggiungeva il corollario: *si omnes tium corporum particulae solidae sint eiusdem densitatis neque que poris rarefieri possint, vacuum datur* — in completo accordo Lucrezio. Balfour Stewart dice: " A simple elementary atom truly immortal being, and enjoys the privilege of remaining ltered and essentially unaffected by the powerful blows that be dealt against it. „ Clark Maxwell dice gli atomi " the un- ken and unworn foundation-stones of the universe „. E mo- indo come la chimica provi questa immutabilità, poichè p. es. geno derivato da qualunque fonte, come aria, acqua o mine- di qualunque età geologica; e idrogeno parimenti di qualun- origine, come acqua, carbone o ferro meteorico, sempre si ibinano nelle stesse proporzioni a produrre lo stesso effetto, tinua: " If during the whole previous history of either specimen, ether imprisoned in the rocks, flowing in the sea or carcering ough unknown regions with meteorites, any modification in the lecoles had taken place, is it possible that these two gases could ibine always in exactly the same proportions?... if matter lly obeys definite unchangeable laws, the ultimate materials ployed to make matter must themselves be definite and unchan- ble. „ (Maxwell, *Lecture on Molecules;* cf. Masson, *Atomic ry of Lucr.* p. 23-25.)

548. Circa la lacuna, vedi *Atomia,* p. 43 sgg., dove si cerca di iostrare, che con 547 Lucrezio ha finito ciò che ha promesso

nec ratione queunt alia servata per aevom
550 ex infinito iam tempore res reparare.
Denique si nullam finem natura parasset
frangendis rebus, iam corpora materiai
usque redacta forent aevo frangente priore,
ut nil ex illis a certo tempore posset
555 conceptum *ad* summum aetatis pervadere finis;
nam quidvis citius dissolvi posse videmus

---

di dimostrare *paucis versibus* (499-500); che dopo comincia una parte polemica contro Anassagora, che sosteneva la divisibilità della materia all'infinito (*nullam esse finem frangendis rebus*): che 548-550 sono la fine d'un primo (o secondo che sia) argomento, con cui Lucrezio, contro la divisibilità all'infinito (che è quanto dire la *composizione* all'infinito — e per Anassagora si trattava infatti di composizione, anzi di composizione di eterogenei, all'infinito), dimostrava la *simplicitas*, cioè la intrinseca indivisibilità o unità dei *primordia* (non solo la materiale impossibilità di ulterior divisione, per la meccanica insuperabile resistenza che oppone la loro *soliditas*). Alle cose ivi dette, in prova della lacuna, si può aggiungere questa osservazione: più avanti Lucrezio, polemizzando con Eraclito e con Empedocle, presenta l'uno e l'altro al lettore, con parole poco benevoli il primo, con molte lodi il secondo; quando viene la volta di Anassagora (830), di Anassagora che nella stima di Epicuro, e quindi di Lucrezio, doveva stare anche più alto di Empedocle, non una parola di presentazione, neppure il minimo epiteto. Non sarebbe questo un segno che Lucrezio ha già presentato Anassagora al lettore — e precisamente in questa lacuna?

551-564. Vedi la spiegazione di questo argomento in *Atomia*, p. 48 sgg., dove sono anche spiegate le espressioni *a certo tempore*, *relicuo tempore*.

555. è nell'Obl.: *conceptum summum aetatis pervadere finis*. Verso tormentatissimo. Lachm. e Bern. *conc summâ* (sost.) *aetatis pervadere finis;* Munro: *conc. summum ... ad auctum*; Voltjer ... *culmen;* Ellis ... *fini* (?!); altri (*ad*) *summam ... finem* (perchè Lucrezio ha sempre *finis* al fem., e perciò in II 1116 mss. *extremum* è corretto in *extremam*); già il Marullo *florem*, seguito dallo Stürenberg, e *ad summum ... florem* Susem. Tohte, e dapprima anche il Brieger; lezione molto seducente per il parallelo in 564 *quibus possint aevi contingere florem*. Ma nella sua edizione il Brieger è giustamente ritornato al mss. *finis*, solo introducendo *ad* avanti a *summum*. *Fines*, come si sa, non significa " confini " ma il territorio compreso nei confini. Dunque: " percorrere fino all'ultimo, fino al giusto compimento, la distesa dell'età. " E ciò richiede anche il senso; non si tratta dell'arrivare all'età fiorente, ma di trascorrere l'intero natural corso dell'età, quale è secondo le diverse specie. E analogamente s'ha a intendere 564 " godere il pieno e completo sviluppo della propria (specifica) età ". — *usque*

quam rursus refici; qua propter longa diei
infinita aetas ante acti temporis omnis
quod fregisset adhuc disturbans dissoluensque,
560 numquam relicuo reparari tempore posset.
at nunc, nimirum, frangendi reddita finis
certa manet, quoniam refici rem quamque videmus
et finita simul generatim tempora rebus
564 stare, quibus possint aevi contingere florem.
577 porro si nullast frangendis reddita finis

= *usque eo;* l'*ut* fa facilmente sottintendere *eo.* — *conceptum;* d'ogni genere di cose, ma il pensiero di Lucrezio, in questa e simili questioni, corre principalmente alle specie organiche, sopratutto animali. Cf. sopra la dimostrazione *nil ex nilo.*

557. sgg. Con *refici* finisce la motivazione di 552-555; con *qua propter* si ripete, in forma di conseguenza, il motivato 552 555. — Nota qui il cumulo di parole significanti tempo e lunghezza; e il cumulo ha prodotto una certa oscurità della costruzione (che pur non manca di effetto) pei due genitivi attaccati a *aetas;* ma *diei aetas* è da intendere come una unità = *aetas;* l'asindeto dei due agg. *longa, infinita* non è conforme all'uso lucreziano, ma è mitigato dal distacco, e poi è un asindeto esplicativo o accrescitivo " la lunga (anzi) infinita durata (di tempo) di tutto il tempo passato ". Per *aetas diei* cf. Gell. IX 14 Ennius *dies* scripsit pro *diei* in hoc versu " *postremo longinqua dies confecerit aetas* ". Pel confronto con 233 *infinita aetas consumpse anteacta diesque* il Faber propone qui *dies et;* ma il Sauppe ha stabilito la regola che non vengono in fin di verso *et, atque, ac, at, aut, sed, vel, seu.* — **559.** *adhuc* " fino ad ora ". — Anche il cumulo *fregisset. disturbans, dissoluens* vuol parlare alla fantasia. — **560.** *relicuo* è quadrisillabo in Lucrezio (e antichi), quindi per necessità metrica *re* è lunga. — **563.** *generatim* " nelle singole specie ". — **564.** *finita stare* " esser fissate entro limiti determinati ".

577-583. " Ancora, data la divisibilità all'infinito della materia, bisogna almeno che concediate, che una parte dei corpi elementari, per le diverse specie di cose, hanno potuto fermarsi a un certo grado di piccolezza, sfuggendo per tutto l'infinito tempo passato all'opera dissolvente; ma poichè per voi sono fragili, è assurdo ammettere che abbiano per un tempo infinito potuto resistere ai colpi infiniti cui si trovarono esposti. " In *Atomia*, p. 47 sg. è detto il perchè del trasporto di questo argomento subito dopo il precedente (il Brieger anzi lo premette); e là del pari abbiamo accennato alla brevità, alla mancanza di conclusione, ripetente la tesi, alla mancanza d'ogni cenno di rapporto con 551 sgg., come segni di posteriorità di questo paragrafo 577-583. E qui son piuttosto gli avversari che si portano sul terreno della scuola atomistica, supponendo che una piccola parte soltanto della materia si trovi impegnata nella circolazione creativa delle cose,

corporibus, tamen ex aeterno tempore quaeque
nunc etiam superare necessest corpora rebus,
580 quae nondum clueant ullo temptata periclo:
at quoniam fragili natura praedita constant,
discrepat aeternum tempus potuisse manere
583 innumerabilibus plagis vexata per aevom.
565 Huc accedit uti, solidissima materiai
corpora cum constant, possint tamen omnia reddi

---

cf. II 109 sgg. E poichè si combatte sopra il terreno degli atomisti, Lucrezio è nel suo diritto di opporre un fatto che appartiene alla teoria atomistica; ma non è riconosciuta dagli avversari l'eterna battaglia dei liberi *primordia*.

577. *porro;* qui deve essere un semplice "inoltre"; non mi pare che ci sia un segno intenzionale di rapporto con 551-564, col senso "o d'altra parte"; l'intenzione si sarebbe manifestata più chiaramente. Ciò non toglie che quando Lucrezio aggiunse questo argomento volesse che venisse di seguito a 551-564, e lo spostamento sia da attribuire all'editore. — **578**. *corporibus;* non ha nè il senso ristretto di *res* (*creatae*), nè, come vuole il Gneisse, di *primordia;* è il corporeo in genere. — *quaeque;* il distributivo che Lucrezio usa con molta frequenza, e con una larghezza d'applicazione tutta sua; qui: "di diverse qualità, quali occorrono per le diverse specie di cose." Di ciascun tipo di *corpora* deve una parte esser rimasta incolume. Cf. 599, II 760, III 725, IV 795 sg. *quaeque simulacra* (di ogni specie, in quantità indeterminata) IV 40 simile al caso nostro; II 1073, III 725, IV 118. Vedi Brieger, *Jahrbücher*, 1875 p. 615. Errata quindi la emendazione di Lach. e Bern. *quaedam*. — **579**. *superare;* cioè *superando superesse*. — Nota che il v. sg. fa parte essenziale del sogg. di *superare; necessest superare corpora* (qui = *primordia*) *ea* (di tal fatta) *quae nondum clueant superata periclo*. Giacchè il *superare corpora* in genere è fuor di questione, e a torto leggono alcuni qui in Lucrezio, come già s'è avvertito, il concetto: divisibilità all'infinito = riduzione al nulla Ed anche Epicuro (v. s) *εἰ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι* è da intendere delle *res creatae*, non di *primordia;* v. I, p. 44 e 52. — **580**. *clueant temptata* = *sint temptata*. — **581**. *quoniam* "dal momento che", cioè secondo l'ipotesi vostra: *nulla est frangendis reddita finis*. — **582**. *discrepat* ha qui il senso, e quindi la costruzione, di *non convenit; haud consentaneum est*.

565-576. Anche per questo argomento vedi I, p. 35 sgg.

565. Il termine *solida* di Lucrezio non è suscettibile di gradazione; ma qui il superlativo fa risaltare meglio il contrasto colle cose *quae mollia fiunt*. — **566**. *reddi* = *rationem reddi* (cf. 572), come II 179 *aliisque ex rebus reddere nequaquam esse creatam naturam mundi*. Cf. la simile ellissi con *adducor* (*ut credam*). Cic. *ad Att.* XI 16 "*non adducor quemquam bonum id putare mihi tanti fuisse*" cf. anche III 354 *adferet* = *rationem adferet*. È quindi parso necessario (a Munro e Sauppe) di mutare

mollia quae fiunt, aër, aqua, terra, vapores,
quo pacto fiant et qua vi quaeque gerantur,
admixtum quoniam semel est in rebus inane:
570 at contra si mollia sint primordia rerum,

---

in *possit* il mss. *possint*. Ma non è necessario. Poichè *reddere* = " spiegare ", è possibile la costruzione personale passiva, aiutata anche dalla vicinanza, e vicinanza alquanto forzata, di *omnia*. Il Tohte molto bene confronta ἀποδιδόναι, e precisamente in un esempio di Epicuro (*ad Her*. 55) βέλτιον τὰ κατὰ τὰ πάθη . . . ἀποδοθήσεται. E Lucrezio ha certo sentito anche in questa inezia l'influenza del maestro. Anche il Brieger *possint* — **567.** *aër, aqua, terra:* la mollezza va diminuendo, poi col trisillabo *vapores* ridiventa grandissima. Cfr. Nägelsbach, Stil. § 177. — *mollia quae fiunt;* il *fiunt*, invece di *sunt*, anticipa il *fiant* del v. seg. – Traduci il verso: " Le cose che sono molli, e quindi i quattro elementi di Empedocle. " Vedi I, p. 53, dove è spiegato perchè qui son citati proprio i quattro elementi; e non c'è quindi bisogno di ricordare come spiegazione, ma non è male ricordare sin d'ora, che Epicuro concedeva pure un posto importantissimo ai quattro elementi nella vita della natura, dava loro un relativo carattere di fondamentali rispetto all'altre svariatissime cose del mondo, quasi come d'uno stadio intermedio tra queste e la materia prima; e più precisamente li considerava (specialmente la terra) come i grandi serbatoi delle svariatissime specie di atomi, onde le svariatissime cose si formano. Nel libro V, descrivendo come s'è formato questo mondo dal primo agglomeramento atomico ond'esso è nato, descrive dapprima il separarsi appunto dei quattro elementi (V 443-448; 449 sgg.); e altrove è la lotta appunto tra questi elementi che minaccia la rovina del mondo (V 380 sgg.). Per altro non pare che questo concetto di maternità dei quattro elementi rispetto alle altre cose sia da prendere in senso troppo rigoroso, e come se tutte le cose siensi formate da essi. Avremo ripetute occasioni di vedere che Lucrezio quando parla delle svariatissime *res*, al di qua degli elementi, ha sopratutto in vista gli astri e corpi vaganti nel cielo, e, sulla terra, il mondo vegetale e animale; ed a queste cose pensa in particolar modo, quando parla di formazione secondaria dagli elementi. Quanto ai duri macigni (e fors'anche ai metalli), considerando questi versi in unione con V 492 sgg., par probabile che li pensasse formatisi fin dal principio, contemporaneamente al separarsi (= formarsi) dei quattro elementi da quel primo caos atomico; giacchè nel formarsi del disco terrestre, mediante il depositarsi degli elementi terrei e il loro ristringersi (spremendo fuori gli elementi acquei, aerei e ignei) mentre essi si distendono in piano, i duri macigni sormontano, non potendo per la loro consistenza adagiarsi in piano del pari.

569. Sottilizza il Tohte, dicendo che qui *admixtum* è apposizione, e non da unire con *est* [" c'è nelle cose il vuoto, mescolatovi "], perchè *admixtum in rebus* (qui e V 365) è insolito, e il

unde queant validi silices ferrumque creari
non poterit ratio reddi: nam funditus omnis
principio fundamenti natura carebit.
sunt igitur solida pollentia simplicitate,
575 quorum condenso magis omnia conciliatu
576 artari possunt validasque ostendere viris.
584 denique iam quoniam generatim reddita finis

---

solito è *admixtum rebus*. Credo che *admixtum* va unito con *est;* però il tempo è presente, perchè *admixtum* ha qui forza di aggettivo. — Sostiene poi che *in rebus* vuol dire *in summa rerum*, non nelle cose particolari. Ammetto che altrove (330) *esse in rebus* significhi ciò; ma qui dove si tratta di spiegare come delle cose particolari sieno molli, mentre la materia è dura, *in rebus* significa proprio nelle cose particolari. — Trova anche difficile da spiegare *semel*, e inclina per la correzione antica e di Göbel *simul:* ma qui *semel* non ha valor temporale, ma concessivo, in rinforzo di *quoniam* come il nostro " una volta che „ e il greco *ἅπαξ* p. es. Epicuro *ad Her.* 57 *ἐπειδὰν ἅπαξ τις εἴπῃ ὅτι* etc. e Lucrezio I 406 *cum semel.* — **573.** *funditus... fundamenti* cf. *penitus penetrare.* — *principium fundamenti* cf. *principium cedendi* 339. Munro: " a first foundation to begin with „ che non mi pare colga esattamente nel segno. È " un principio di solida stabilità „ cf. V 924 *et maioribus et solidis magis ossibus intus fundatum.* — **574.** *sunt igitur (primordia)* — *pollentia*, etc. " potenti, forti di solida semplicità „. — **575.** *quorum conciliatu magis condenso* " e quando il loro aggregamento diventa più stretto e stipato „. — **575.** *omnia;* invece di continuare " si hanno le cose dure „, ci dà il principio generale " ogni cosa diventa più compatta (*artari*) e forte „. — **576.** *validas ostend. vir.* cf. *pollentia.* — Il Munro cita nuovamente Newton: " Now if compound bodies are so very hard as we find some of them to be, and yet are very porous... the simple particles which are void of pores and were never yet divided must be much harder. etc. „

584-598. La fissità delle età e dei caratteri specifici — si tratti di uccelli, di fiori, di metalli ecc. — importa la fissità dei loro elementi. Come già s'è detto, anche qui Lucrezio pensa sopratutto e dapprima alle specie organiche, in particolar modo animali, (*generatim reddita finis crescendi vitamque tenendi*), e con legittima conclusione *a maiore ad maius* abbraccia poi le cose tutte. — Due parti di idrogeno e una di ossigeno, di qualunque provenienza, combinandosi formano sempre dell'acqua; ciò non avverrebbe se le molecole di quei due elementi avesser mai subita qualche modificazione. Lo spettroscopio dimostra che le molecole di un qualunque elemento, p. es. idrogeno, conservan sempre l'identico ritmo di vibrazioni; ma se le molecole vibranti potessero in alcun modo essere rotte o modificate, non potrebbero più vibrare colla medesima velocità, nè per conseguenza offrire all'analisi spettrale sempre quella stria che è il segno dell'idrogeno. Così

585 crescendi rebus constat vitamque tenendi,
et quid quaeque queant per foedera naturai,
quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat,
nec commutatur quicquam, quin omnia constant

dicendo, la chimica ripete essenzialmente l'argomento di Lucrezio (cioè di Epicuro). Del resto anche il Newton: "while the particles continue entire they may compose bodies of the same nature and texture in all ages; but should they wear away or break in pieces, the nature of things depending on them would be changed... and therefore that nature may be lasting, the changes of corporeal things are to be placed only in the various separations and new associations and motions [Epic. *κατὰ μεταθέσεις* cf. nel passo citato sotto] of these permanent particles, compound bodies being apt to break not in the midst of solid particles, but where those particles are laid together and only touch in a few points." — In fondo è lo stesso argomento, sebbene presentato sotto un aspetto parziale, quello di Epicuro riferitoci da uno scolio alla sua lettera a Erodoto (§ 42, Usener, *Epicurea*, p. 8) cioè: *redditam esse finem frangendis corporibus*, altrimenti le qualità essendo variabili varierebbero all'infinito nelle loro gradazioni; un argomento che Epic. usava (giacchè l'adopera Lucr. II 500 sgg.) anche — e certo più specialmente — per negare la infinità di forme atomiche. — Di questo argomento 584 sgg. Lucrezio ha già fatto uso nella dimostrazione *nil ex nilo*, 184 sgg. provando che *sunt semina rebus*, e appoggiando questa prova sull'altra che *sunt certa semina rebus*, fondata questa sulle specifiche *aetates* (cf. qui *reddita finis crescendi rebus*) e sui caratteri specifici. Qui naturalmente la tesi è senz'altro quella dei *semina certa*, *immutabilia*; immutabili non solo di forma ma anche di grandezza, e quindi l'immutabilità è qui eguale alla indivisibilità, alla *simplicitas;* sicchè l'argomento sta bene in questa serie (chè a prima vista si potrebbe dubitare); anche qui l'eternità della materia ed anche la solidità, nel puro senso di materia continua, è fuor di questione; si tratta della *simplicitas*. Anche Epicuro (§ 54) ha un argomento dove parimenti sono una cosa sola immutabilità e indivisibilità (*ἀδιάλυσις*); l'argomento però è fondato invece sulla variabilità delle qualità: *ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει· αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν, ἐπειδήπερ δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον, ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν ποιήσεται οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις, ἐν πολλοῖς τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους.*

586. *foedera naturai*, una espressione favorita di Lucrezio per esprimere le inflessibili leggi di natura. — **588.** *quin* = *quin etiam* (come, fra i molti esempi, Livio 35, 26 *nihil ea res animum imminuit: quin contra affirmabat*); sicchè non è necessaria, come dimostra il Munro, la corr. *constent* del Lachm. Però anche il Brg. *constent*. — *nec commutatur quicquam*, s'intende nei caratteri specifici. Epicuro conosce e professa (come vedremo nel V) la teoria della selezione, e per conseguenza anche una certa primitiva va-

usque adeo, variae volucres ut in ordine cunctae
590 ostendant maculas generalis corpore inesse,
inmutabili' materiae quoque corpus habere
debent, nimirum: nam si primordia rerum
commutari aliqua possent ratione revicta,
incertum quoque iam constet quid possit oriri,
595 quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens,
nec totiens possent generatim saecla referre
naturam mores victum motusque parentum.

---

riabilità delle specie, non però paragonabile alla dottrina moderna; sicchè poteva mantenere insieme la credenza nella fissità dei tipi specifici, come la professa qui Lucrezio; il quale però esagera forse più che non convenga (nel sistema epicureo) la rigidità di questa legge (cf. p. es. V 922 sgg.). — **589.** *variae;* " variopinti „. — **590.** *generales;* " proprie di ciascuna specie. „ — **591.** I codici *inmutabiles.* Il senso non è dubbio, e ho accettato l'*inmutabili'* di L. B. M. e Brg.; in fondo però credo più probabile *inmutabile* (immutabile corpus materiae " l'immutabile costituzione materiale „). Non probabile Winckelm. *immutabile materies quoque corpus habere Debet.* Il sogg. è *res* chiaramente indicato dai versi precedenti. — **593.** *possent,* qui e 597. Il Munro li cambia in *possint* a cagione di *constat;* ma si corre rischio di correggere il poeta. Schröter (*Conditionalsätze in Lukrez*) difende i due *possent.* — **594-596.** cf. 75 sgg. — **597.** *referre;* " riprodurre „.

599-634. Vedi intorno alle *partes minimae*, I, p. 56 sgg.

599-614. È la prima delle tre prove collegate colla teoria delle *partes minimae;* anzi la teoria stessa. " La punta estrema dell'atomo è senza parti, è il minimo assoluto, e non può esser divelta dall'atomo, poichè essa è ciò che primamente fa parte d'un'altra cosa, essendo essa affatto una; ed è dal compattissimo insieme di siffatte parti che risulta la natura corporea piena. Queste parti minime non possono stare da sè, e sono quindi indissolubili; epperò gli atomi sono corpi pieni e semplici, risultando dalla coesione assoluta di parti minime. „ Riesce strano che Lucrezio introduca senz'altro il concetto del *cacumen* del corpo invisibile, senza fondar la sua affermazione sul fatto d'osservazione dei *cacumina* delle cose visibili, come fa Epicuro, e come fa Lucrezio stesso più avanti, nel riepilogo di questa dimostrazione, 749 sg. *cum videamus id extremum cuiusque cacumen esse quod ad sensus nostros minimum esse videtur.* Per questa ragione, sebbene sembrino strettamente connessi 599 e 600, ammetto col Munro e col Brieger una lacuna tra i due versi, dove sia detto appunto ciò che è in 749 sg. Il Munro propone molto felicemente:

[corporibus, quod iam nobis minimum esse videtur
debet item ratione pari minimum esse cacumen].

Tum porro quoniam est extremum quodque cacumen
*
600 corporis illius, quod nostri cernere sensus
iam nequeunt: id, nimirum, sine partibus extat
et minima constat natura, nec fuit umquam
per se secretum neque posthac esse valebit,
alterius quoniamst ipsum pars primaque et una;
605 inde aliae atque aliae similes ex ordine partes
agmine condenso naturam corporis explent;
quae quoniam per se nequeunt constare, necessest
haerere unde queant nulla ratione revelli.
sunt igitur solida primordia simplicitate,
610 quae minimis stipata cohaerent partibus arte,
non ex illarum conventu conciliata,

Invece Lachm. e Bern.: *quod iam* in 599, e *ullius* in 600. — **599.** *tum porro;* come un nostro enfatico " e poi ancora ", per passare a una argomentazione tutta nuova. Ammessa la lacuna e la integrazione del Munro, *est* non significa più " esiste ", e dopo *nequeunt* ci vuole una interpunzione forte. — **600.** *quod n. cern. s. i. neq.*, gli atomi. — **601.** Dice *extat* non *constat!* — **604.** *pars primaque et una*. Coi due *et* gli aggett. son rilevati a modo di apposizione; ma non vanno disgiunti con una virgola (Lachm. Bern. Mun.) da *pars; prima* vuol dire che con essa comincia ad esserci una *pars*, è la prima *pars* che si trova in ordine ascendente di composizione [intendo così il *prima*, malgrado il successivo *aliae atque aliae*, perchè così ha valore l' argomento *quoniam est ipsum pars* etc.; non basta essere *pars* per essere inseparabile; bisogna essere una *pars* la cui essenza sia appunto di non essere altro che *pars*, quindi non composta, non risultante alla sua volta di *partes*, quindi *prima pars*]; e *una* s'intende di *unità interiore*, appunto non risultando di parti. (Purmann, senza bisogno: *primaque et ima*.) — **605.** *ex ordine*, " successivamente e in perfetto ordine " cioè l'una dopo l'altra = l'una *subito* dopo l'altra, senza intermezzo (di vuoto). — *aliae atque aliae*, con uno scambio mentale, come se *prima* fosse detto nell'ordine locale. Non è un caso isolato in Lucrezio. — **606.** *explent*, ha tutto il suo significato, ed è anche rinforzato da *agmine condenso*. — **609.** Dalla natura delle *partes minimae* si cava la conseguenza per gli *atomi*, e vi si insiste (612). Costr. " *igitur primordia sunt solida simpl.* " — **610.** *quae* " essi i quali " — *stipata* cf. 329. — **611.** *illarum* per mss. *illorum* è la emendazione del Munro, generalmente accettata. Vuol dire Lucr. che l'atomo consta bensì delle *minimae partes*, non però in questo senso che le *minimae partes* si sieno accozzate a formar l'atomo, così come gli atomi si accozzano a formar dei *concilia*. Questo paragone col proceder degli atomi è indicato colla espressione

sed magis aeterna pollentia simplicitate,
unde neque avelli quicquam neque deminui iam
concedit natura reservans semina rebus.
615 praeterea, nisi erit minimum, parvissima quaeque
corpora constabunt ex partibus infinitis;

---

conciliata, studiatamente scelta; chè *concilium* è la parola tecnica per indicare una *res* in quanto è un accozzo di atomi. Dice dunque Lucrezio precisamente ciò che dice Epicuro *συμφόρησιν δὲ ἐκ τούτων κίνησιν ἐχόντων οὐχ οἷόν τε γενέσθαι* (fine di § 59; vedi I. p. 70 sg.). E ciò illustra il v. seg.; alla composizione è contrapposta la *simplicitas*, la essenziale unità; onde è ben confermato che *simplicitas* non è un puro e semplice sinonimo di *soliditas*, sebbene, per Epic., torni allo stesso. Lachm. Bern. *ullorum*. — **612**. *sed magis* = *sed potius*, come spesso in Lucrezio. — **613**. *unde;* " tale da cui „. — **614**. *reservans* etc. Ha detto più volte che la *soliditas* degli atomi è indispensabile per la ricostruzione delle cose; qui è fatto vedere che la intima causa della *soliditas* sta nella indissolubilità delle *partes minimae* per effetto della loro stessa natura di *partes minimae;* è questa che pone il vero *principium fundamenti* (573). — **615-627**. " Bisogna ammettere un minimo che non consti di parti; altrimenti ogni cosa per quanto piccola consterà di parti, e ciascuna parte di altre parti ancora, e così all'infinito; sicchè una piccola cosa conterrà una infinità di parti come l'universo, e non ci sarà differenza tra un pulviscolo e l'universo. Ciò ripugna; dunque esistono i minimi senza parti, e quindi esiste ciò che consta solo di siffatte minime parti, cioè l'atomo solido ed eterno. „ Quest'ultima conseguenza non è chiara senza sottintendere ciò che è mostrato nell'argomento precedente, la indissolubilità delle minime parti. E ancora una dimostrazione, e questa puramente razionale, della *partes minimae*, a cui è attaccata, come conseguenza, la atomia dei *primordia*. Più che questa conseguenza, si vede che qui, come nell'argom. precedente, ciò che preme a Lucrezio è di stabilire le *partes minimae* stesse. L'argomentazione è quella tanto usata in antico e in moderno. Il Munro cita qui la confutazione del Newton: " I conceive the paralogism lies in the position that all infinites are equal. The generality of mankind consider infinites no other ways then indefinitely; and in this sense they say all infinites are equal; though they would speak more truly if they should say they are neither equal nor unequal, nor have any certain difference or proportion one to another... So when men argue against the infinite divisibility of magnitude by saying that if an inch may be divided into an infinite number of parts... and if a foot may be divided into an infinite number of parts ... since all infinites are equal, an inch and a foot must be equal, the falsness of the conclusion shows an error in the premisses, and the error lies in the position that all infinites are equal. „ Osserviamo — senza discutere il valore di questa confutazione — che ad ogni modo essa non colpisce l'argomentazione più radicale di Epicuro stesso (vol. I p. 66 sg.) che

quippe ubi dimidiae partis pars semper habebit
dimidiam partem, nec res praefiniet ulla.
ergo rerum inter summam minimamque quid escit?
620 nil erit ut distet: nam quamvis funditus omnis
summa sit infinita, tamen parvissima quae sunt
ex infinitis constabunt partibus aeque.
quod quoniam ratio reclamat vera negatque
credere posse animum, victus fateare necessest
625 esse ea quae nullis iam praedita partibus extent
et minima constent natura. quae quoniam sunt,
illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum.
denique si minimas in partis cuncta resolvi

---

una infinita somma di, per quanto piccoli, costituenti non può dare un corpo finito; sieno pure non eguali nè paragonabili le due infinite somme di parti contenute in un *inch* e in un *foot*, ad ogni modo l'una e l'altra non possono essere un insieme finito.

617. *dimidiae partis pars* " la metà della metà „; chè in *pars* è sottinteso ancora *dimidia*. — **618.** *praefiniet* " porrà un termine alla divisione „. — **619.** *rerum summa*, l'universo e in quanto grandissimo, e in quanto totalità. — *minimamque* (*rerum*). — *escit;* arcaico, = *erit*. — **620.** *nil erit ut distet*, cf. III 713, *haut erit ut possint* etc. Brieg.: *distent;* possibile, ed anche probabile; ma non c'è necessità, essendo fuor di questione l'uso impersonale di *distare*, e facile il sottintendere *inter eas*. — *nam* etc. " per quanto profondamente infinita sia questa totalità. „ — **623.** Malgrado il *reclamat*, il *quod* deve essere pron. relat. accus. oggett. (non come in *quod si*, *quod contra*, *quod quoniam* etc.); il poeta ha in mente *reclamat* e *negat se credere* come fusi in un sol verbo. — *reclamat* " protesta „. Per l'epicureo non c'è ragionamento che tenga, quando sta contro la testimonianza dei sensi; egli ha in uggia quelle famose dimostrazioni degli Eleati e compagni. Anche qui Lucrezio le respinge con energia. — **627.** Come *sunt* 626 significa *esistono*, così l'*esse* di 627 significa *esistere;* e *solida et aeterna* son quasi un sostantivo = atomi: e *illa* è quasi articolo. " Ti è necessario ammettere — per la già provata indissolubilità che è nell'essenza stessa delle *minimae partes* — che esistono anche quei *solida et aeterna*. „ Intendere col Munro: " anche quei *primordia* (609) devono essere solidi ed eterni „ non va, sia per la lontananza di *primordia*, sia, e più, perchè le *minimae partes* sono bensì eterne, ma costituenti del *solidum*, non già *solidae* esse stesse.

628-634. " Se la natura nella dissoluzione delle cose non si fermasse agli atomi, che constan di parti, ma scendesse fino alle parti minime stesse, non potrebbe con queste ricostruir le cose; perchè queste *minimae partes*, non avendo per sè nè estensione nè corpo, non avrebbero mezzo di contatti e urti tra loro; e, appunto, non avendo per sè la natura corporea, non hanno peso, e

cogere consuesset rerum natura creatrix,
630 iam nil ex illis eadem reparare valeret
propterea quia, quae nullis sunt partibus aucta,
non possunt ea quae debet genitalis habere
materies, varios conexus pondera plagas
concursus motus, per quae res quaeque geruntur.

---

neppur moto, che sono i mezzi e i modi onde si crean le cose „ e resta sottintesa la conclusione: dunque la dissoluzione si ferma all'atomo, questo è eterno. Anche qui il maggior interesse è per la teoria in sè, più che come mezzo di prova. — Si noti che questa terza prova non è punto parallela alle due precedenti. In queste si dimostravano le *partes minimae*, e da esse si tirava come ulteriore conseguenza, per l'intermezzo, prima espresso poi sottinteso, della indissolubilità di esse, 604, la solidità e atomia dei *primordia;* qui invece, ammesse senz'altro le *partes minimae*, si dimostra direttamente la indivisibilità dell'atomo, contro una sottintesa obiezione, che cioè codeste *minimae partes* sieno esse per avventura i *minima* della materia; che gli atomi risultino da un loro *conventus* (cf. 611), e quindi sieno ancora divisibili in esse. Deve essere una obiezione sorta, per dir così, in casa, da dubitanti della indivisibilità dell'atomo, ma non credenti a una divisibilità all'infinito; onde appare che questo argomento, pure entrando nella categoria generale delle prove della indivisibilità dell'atomo, non s'accompagna però coi precedenti, ma nell'intima sua ragione è piuttosto una appendice a complemento della teoria delle *partes minimae;* precisamente come nel lungo brano epicureo, che abbiamo esaminato I, p. 64 sgg., apparivano come appendice complementare le due ultime proposizioni (p. 70 sg.): “ l'esser l'atomo a somiglianza dei sensibili un *metabaton* composto di *ametabata* è ciò che lo rende atto alla creazione delle cose „, e: “ non è possibile che l'atomo siasi formato pel *concursus* di codesti *ametabata* „; le quali sono appunto le due proposizioni qui di Lucrezio, ma collegate a formare una argomentazione. Chè il v. 628 significa: “ se gli atomi risultassero dal *conventus* o *concilium* delle *partes minimae*, e quindi la divisibilità potesse fare un passo oltre l'atomo e arrivare fino alle *minimae partes*, etc. „

628, 631. Lach. e Bern. *ni* e *multis* per mss. *si* e *nullis;* semplicemente perchè non hanno, in genere, ben capita questa questione. — **628**. *minimas in partis;* non già: “ in parti minime „, ma “ nelle parti minime „; chè qui *minimae partes* è usato senz'altro come termine tecnico. — **629**. *creatrix* a bello studio detto qui nel momento che la natura *resolvit*. — **630**. *eadem* quella medesima natura, che appunto è *creatrix*. — *reparare* “ ricostruire „. — **631**. *aucta*=*praedita;* III 624 *quinque sensibus auctam*. Catullo 64, 165 *quae nullis sensibus auctae*. — **632**. *non possunt habere ea quae debet habere gen. mat.* — *genitalis* “ atta a generare „. — **633**. *conexus* etc. sarà materia del II libro. Circa a *pondera*, abbiamo già visto (I, p. 56 nota) come anche Leucippo e Democrito facessero risultare gli atomi di parti im-

*

635 Quapropter qui materiem rerum esse putarunt
ignem atque ex igni summam consistere solo,

ponderabili. — Ancora con Munro cito Maxwell (*Teoria del calore*); “ We do not assert that there is an absolute limit to ths divisibility of matter: what we assert is that after we have dis vided a body into a certain finite number of constituent parte called molecules, then any further division of these molecule- will deprive them of the properties which give rise to the phenomena observed in the substance. „

635-920. È la terza sezione del I libro, e, come appendice alla teoria fondamentale dell'atomo, contiene una confutazione di altre dottrine, circa la costituzione della materia prima.

Ci è attestato che Epicuro polemizzò fieramente contro Platone e Aristotele; ma nello scritto che Lucrezio tenne come principale sua guida, la *μεγάλη ἐπιτομή*, come crediamo, se ne astenne di certo, e la tesi: “ non esistere altra sostanza che corporea „ doveva esservi trattata solo brevemente in principio (rinforzata anche dalla dottrina dei *coniuncta et eventa*), come avviene nella lettera a Erodoto (40). Così anche Lucrezio combatte lo spiritualismo, senza prender di mira alcun filosofo in particolare, con non molti versi, I 430-448 e III 161-176 (corporeità dell'anima). Si dilunga invece alquanto nel combattere gli antichi sistemi materialisti, o dei loro seguaci più recenti, come gli stoici; e si noti che, anche parlando di Anassagora, critica il concetto che ebbe della materia, ma non si cura di confutare il suo Νοῦς. Non crediamo però probabile neppure che Lucrezio abbia trovato queste confutazioni nella *μεγάλη ἐπιτομή*; crediamo piuttosto che Lucrezio, avendo nel suo piano fissato di mettere nel I libro la parte generale dell'atomismo, riservando la speciale al secondo, ha sentito il bisogno di nuova materia, affinchè il primo libro non riuscisse troppo breve, ed è andato a cercare altrove, forse nei libri *περὶ φύσεως*, le confutazioni di Eraclito, Empedocle ed Anassagora; e precisamente queste, perchè si collegavano naturalmente colla trattazione anteriore.

Comincia con *quapropter;* ma *propter* che cosa? Il Munro trova chiara la relazione cogli ultimi versi precedenti, e cioè; “ perchè il fuoco non ha le proprietà della materia prima, *conexus, pondera* etc. „ A torto. Non si vede una ragione per negare quelle attività a dei supposti atomi di fuoco, o al fuoco (all'acqua ecc.) in genere. *Quapropter* si riferirà piuttosto a tutta la dimostrazione antecedente. Ma ancora: come può passar dalla indivisiblità a dir senz'altro: “ perciò errano coloro che fanno il fuoco elemento primo „, senza accennare, almeno, alla divisibilità del fuoco? E poi, Lucrezio ha dimostrato che gli atomi sono solidi indivisibili eterni; non ha detto ancora nulla delle loro proprietà, sì che resti escluso che possano essere ignei, aerei, ecc. Epicuro (54) prima delle parole citate sopra a 584-598, dice che gli atomi non hanno nessuna qualità fuorchè figura, peso e grandezza “ perchè, continua, ogni qualità (secondaria) muta e gli atomi sono immutabili „. Se met-

magno opere a vera lapsi ratione videntur.
Heraclitus init quorum dux proelia primus,

---

tiamo questo concetto qui avanti a 635, il *quapropter* diventa chiarissimo: “ < ho dimostrato che i *primordia* sono immutabili; > *quapropter*, se fossero ignei, sarebbero immutabilmente ignei, e la loro igneità non potrebbe mai non apparire „. È ben vero che II 730 sgg. Lucrezio viene a dimostrare diffusamente che gli atomi non hanno nè colore, nè odore, nè sapore ecc.; e a proposito del colore ripete l'argomento or ora riferito di Epicuro (II 749 sg.); ma ciò non toglie che Lucrezio potesse anticipare qui, in genere e brevemente, la limitazione qualitativa degli atomi a forma, grandezza, peso. Ripetizioni e anticipazioni non sono infrequenti in Lucrezio, e ne dovette trovare anche nel suo testo (e non mancano nella lettera a Erodoto, anche riordinata). E neppur manca qualche indizio di ciò che la lacuna potesse contenere. Infatti la sostanza dell'argomento 645 sgg. è: “ i *primordia,* come s'è dimostrato, sono immutabili; ma se voi date loro una delle qualità secondarie, anche questa dovrebbe essere immutabile, e apparirebbe quindi costantemente in ogni corpo, come vi compaiono sempre le qualità primarie, forma, grandezza, peso. Se date ai *primordia* le qualità del fuoco, ogni corpo avrebbe necessariamente le qualità del fuoco, e non si spiega più la varietà che invece osserviamo, la quale si spiega invece benissimo con dei *primordia* senza qualità secondarie, che combinandosi in diverso modo producono appunto quella varietà qualitativa „. Si sente il bisogno che avanti a 645 sgg. vada una qualche proposizione che dica come alla natura atomica non convengono che le qualità inseparabili dal concetto stesso di materia. Ancora: in 675 sgg. troviamo una di quelle frequentissime conclusioni di Lucrezio, dentro le quali egli suol ripetere la tesi o argomento enunciato al principio; è quindi lecito inferire da quei versi che Lucrezio ha detto già prima che gli atomi *immutabili* (quindi senza qualità mutabili) danno origine alla grande mutabilità delle cose *abitu aut aditu mutatoque ordine.* Questi *aditus* e *abitus* e *mutatus ordo* noi li incontriamo in 675 sgg. per la prima volta, ma in modo che si sente non esser ivi detti per la prima volta. — Anche Brieger e Susemihl ammettono una lacuna avanti 635, e ci metterebbero quella dimostrazione della piccolezza degli atomi, ossia non convenire agli atomi πᾶν μέγεθος, che Lucrezio dice, II 499, di aver data, ma che nel poema non c'è. Ma vedremo che il posto di quella dimostrazione è avanti a II 478. Così poi anche il Brieger, Bursian, 1879 p. 202 e sua ediz. (Stürenberg la vorrebbe invece tra 598 e 599, mettendo lacuna tra questi due versi anzichè tra 599 e 600.) Qui, avanti a 635, ciò di cui veramente sento la mancanza è d'un cenno intorno alla *natura clandestina* 779 (cioè senza colore sapore, ecc.) degli atomi.

635-704. Comincia Lucrezio dal combattere le scuole più antiche ilozoiche, cioè quelle che ammettevano come materia prima non già più elementi, ma uno solo, e spiegavano ogni varietà di fenomeni per una facoltà di trasformazione intrinseca all'elemento stesso (ilozoismo). Tra queste scuole combatte per prima e prin-

clarus ob obscuram linguam magis inter inanis
640 quamde gravis inter Graios, qui vera requirunt:

---

cipalmente quella che fu ultima nel tempo, l'eraclitea, perchè il principio del fuoco come sostanza prima di tutte le cose era stato adottato dagli stoici, e tra stoici ed epicurei erano le maggiori ostilità, in Grecia e a Roma. Son gli stoici che Lucrezio prende di mira, che chiama *inanes* 639 e *stolidi* 641, che caratterizza come schiavi di parole altisonanti. 643 sg.; e ad essi si riferisce già nel primo verso col plurale. Anche contro Eraclito usa parole di scherno (certo facendo eco al maestro), anche perchè del suo nome, che viveva circondato come d'un'aureola mistica, s'erano fatto manto gli stoici — e fa vivo contrasto l'ammirazione con cui parla poi di Empedocle, 716 sgg. (quanto ad Anassagora, vedi nota a 548). — Heraclītus, di Efeso, di nobilissima famiglia (vissuto circa 537-475 a. C.) aristocratico nell'azione e nel pensiero. I suoi concetti filosofici rivestì d'una forma poetico-mistica, che gli acquistò il sopranome di *oscuro* (Cic. *de fin.* II 15 *Her. cognomento qui σκοτεινός perhibetur;* Livio XXIII 39 *Her. cui Scotino cognomen erat*), onde Lucrezio (639) per dileggio lo dice "chiaro per l'oscurità del linguaggio „. Non lo si può staccare dall'antica scuola ionica, in quanto anch'egli mette un primo elemento che si trasforma in tutte le cose, il fuoco — inteso però in senso molto largo, il calore in genere, essenza non solo del mondo fenomenale ma anche di Dio, dell'anima umana, della ragione (probabilmente per l'osservazione che ogni mutamento è accompagnato da fenomeni termici; che il calor del sole dà vita a tutta la natura, come l'inverno la irrigidisce; che il corpo vivo è caldo, il cadavere è freddo). D'altra parte egli sta da sè, perchè in opposizione alla dottrina eleatica dell'immutabilità dell'essere, erige a principio essenziale dell'essere quella instabilità, che nelle prime scuole ioniche era solo implicita e relativa, e contro la quale appunto la scuola eleatica era sorta. Nulla è, tutto diventa; *πάντα ῥεῖ*; tutto governa una legge, una *δίκη*, una *εἱμαρμένη* di continua opposizione fra i contrari (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς*), che trovano la loro conciliazione soltanto nella "invisibile armonia „ del fuoco. Alcuni anzi (come il Windelband, *Storia della Fil. antica*, nell'XI semivolume del Handbuch di Ivan Müller 1888) staccherebbero affatto Eraclito dall'ilozoismo ionico, intendendo il suo fuoco non già come elemento materiale, ma come espressione figurata d'un puro concetto mentale, il continuo movimento, il continuo divenire del mondo. Ma che Eraclito (di cui non abbiamo che frammenti) fosse oscuro al punto da esser frainteso da tutti i suoi successori e anche seguaci (stoici) non è certo probabile (v. Baeumker, *das Problem der Materie* etc., Münster, 1890 p. 19 sg.). Certo i due principî: tutto è fuoco, e: niente è, tutto diventa, devono fondersi in unità; ma non sopprimendo il primo. Il fuoco non è il moto, ma è esso in perpetuo moto e trasformazione, e così è principio, sostanza, legge di tutte le cose; è desso il fuoco che non è mai una determinata cosa, ma diventa sempre di cosa in cosa. E neanche si ha da far di Eraclito un puro fenomenalista, malgrado la sua sfiducia nei sensi; per lui il mondo, non diremo

omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
inversis quae sub verbis latitantia cernunt,

---

esiste, ma diventa realmente. È l'assurdo ilozoico portato all'ultima espressione: una sostanza la quale non è mai una determinata sostanza. Guardiamoci dunque dall'accostar troppo Eraclito al " tutto è moto „ dell'atomismo moderno, e più ancora dal dire col Munro che " Eraclito concepisce il calore, in singolare accordo colle teorie moderne, come semplice movimento „. Geniale in Eraclito è il concetto che la Legge governa la natura, anzi che la natura, nella sua essenza, è Legge.

635 sg. Questi due versi son ripetuti 705 sg., con *posse* in luogo di *solo*. Nota che qui il *solo* ha una ragion d'essere, ed è in intima armonia colla confutazione che segue; là sarebbe superfluo, anzi incomodo, dovendo pochi versi dopo entrar nella stessa classe (712) anche quelli che mettevan più d'un elemento primordiale. Questa ripetizione ha fatto credere al Tohte (*Jahrb. di Fleckeisen*, 1879 p. 546), che 635-704 non appartenessero al *corpus* del I libro, ma fossero aggiunti poi; e ancora nella dissertazione *Lucretius I, v. 483-598*, p. 28, insiste nel trovare la confutazione di Eraclito in collisione colle confutazioni che seguono. A torto. La ripetizione 705 sg. è evidentemente intenzionale, ed ha lo scopo di far sentire che il detto per il fuoco vale tal quale contro chi ammette un altro qualunque degli elementi, isolato, come materia prima. E infatti, dell'aria, dell'acqua e della terra Lucrezio non si ferma a dir nulla in particolare; il che era impossibile se prima non aveva data una confutazione di chi ammette *uno* degli elementi come fondamentale. Giacchè si noti che poi passa subito a quelli che ammettono più elementi, e le ragioni che usa contro di questi sono tutte collegate col concetto della pluralità di elementi primi, e vi manca l'argomentazione fondamentale usata contro Eraclito; di modo che, se si toglie la confutazione di Eraclito, gli avversari accennati in 705-711 restano senza una sola parola di confutazione. Lucrezio si scaglia contro Eraclito e la teoria del fuoco, perchè questo era un avversario ancora vivente nella scuola stoica; sull'altre antiche scuole ioniche ilozoiche passa via, perchè erano morte. Il perchè poi tratti Eraclito così diversamente da Empedocle e Anassagora è detto in una nota antecedente; dove era anche da notare ciò che ha di comune il principio fondamentale di Empedocle o di Anassagora coll'atomismo: elementi primi *immutabili*, formanti le cose per meccanica combinazione. Invece il principio eracliteo *πάντα ῥεῖ* doveva riuscire supremamente antipatico ad Epicuro, come quello che radicalmente toglieva di mezzo ogni *principium fundamenti* della natura, della conoscenza, della morale. Tanto che ancora un epicureo molto seriore, un Diogene di Enoanda (piccola città della Licia), vissuto, pare, tra il 2.° e 3.° secolo d. C., in un manuale del suo insegnamento filosofico, che prima di morire espose, scolpito in pietra, al pubblico in Enoanda (i frammenti cominciati a scoprire nel 1884 furon pubblicati primamente nel *Bulletin de correspondence hellenique* 1892, poi dall'Usener con introduzione e commento nel *Rhein. Musaeum* 1892 p. 414-456), combatte lo

veraque constituunt quae belle tangere possunt
auris et lepido quae sunt fucata sonore.
Nam cur tam variae res possent esse, requiro,

---

scetticismo fondato sul ῥεῖν ἀεὶ τὰ πράγματα. Ammette bensì la continua mutabilità delle cose; ma questa, dice, non è così rapida da sottrarre al senso volta per volta la natura di ciascuna. (*Rh. M.* 1892 p. 434.)

636. *summam*, s'intende *rerum*, che è nel v. prec. — **637.** *videntur*, non " sembrano " ma il solito passivo di *videre* " son visti = sono manifestamente ". — **638.** Anche l'epica intonazione del verso è ironica. — **639** sg. " *magis inter inanes Graios quam inter graves qui vera req.* ". — *quamde* per *quam*, Festo cita Lucrezio qui, e Ennio, *ann.* 29 e 139. — **641.** *stolidi* come sostant. " gli stolti " in genere; ma inteso degli stoici. — cfr. Horat. *epist.* II, 2, 58 *mirantur amantque.* — **642.** *inversis sub verbis* " sotto il velame di parole invertite " (distorte dal loro senso naturale). Quintiliano chiama *inversio* l'allegoria. Così *inversa verba* in Ter. *heaut.* 372. E tale appunto è il linguaggio di Eraclito. Anche l'accozzo di *latitantia* e *cernunt* ha la sua punta. Epicuro, nell'epitome a Erodoto, dà per primo precetto al filosofo d'usar le parole nel loro senso proprio e comunemente accettato. Anche in questo si contrapponeva a tutte le altre scuole filosofiche, ed è :osa conforme al carattere positivo della sua filosofia. — **643** sg. l verso precedente era per Eraclito; ma in questi due s'estende ferire direttamente anche gli stoici, che ripetutamente, anche in 'icerone, son descritti come gente *capta verborum splendore.* — *ıcata sonore,* ardita ma felicissima metafora. Del resto Lucreo ha molti siffatti sostantivi in *or* (*sonor l'vor, aegror, fragor* 'agilità]', altrimenti inusitati.

645-689. Più che una serie di argomenti abbiamo qui una ;omentazione concatenata. " Se tutto è fuoco, come spiegate la ta varietà delle cose, le tante cose che non hanno alcuna quaignea? Direte forse che si spiegano dai molti diversi gradi lensità del fuoco? ma se la materia prima è pur sempre fuoco, ›mmo bensì, colla maggiore o minor densità, più o meno di ar›; ma la qualità fondamentale del fuoco non potrebbe mai ıparire: nè del resto voi potete ammettere una tale spiega›, poichè negate il vuoto entro le cose, e senza vuoto non c'è 'azione o condensazione possibile, tutto sarebbe un solo e conto e solidissimo corpo. O invece spiegate altrimenti, vale a ammettete una trasformazione del fuoco in altre cose, nel cioè che ciò che prima era fuoco non sia più fuoco, ma un'alsa? In questo caso una delle due: o intendete una trasformatotale, sostanziale, ossia una sostituzione, poniamo, della soacqua alla sostanza fuoco, e allora voi riducete il fuoco, ra materia prima, al nulla, e dal nulla fate nascere la nuova 'acqua: giacchè quando una cosa muta carattere e non è cosa di prima, è quanto dire che la cosa di prima non è morta. O intendete invece con me — ed è l'unica possibile ione — che non si tratta di distruzione totale, sostanziale,

ex uno si sunt igni puroque creatae?
nil prodesset enim calidum denserier ignem
nec rarefieri, si partes ignis eandem
naturam quam totus habet super ignis haberent.
650 acrior ardor enim conductis partibus esset,
languidior porro disiectis disque supatis:
amplius hoc fieri nil est quod posse rearis
talibus in causis, nedum variantia rerum
tanta queat densis rarisque ex ignibus esse.
655 id quoque, si faciant admixtum rebus inane,

---

ma che gli elementi primi materiali perdurano immutabili, e che il loro diverso modo di aggrupparsi, lo staccarsi di alcuni l'aggiungersi di altri, è ciò che produce le così varie qualità sensibili, onde le cose vanno distinte e si vanno mutando (di modo che nella trasformazione p. es. del fuoco in altra cosa sono delle qualità che cessano e altre che si sostituiscono, ma nulla si distrugge, nulla di nuovo si crea, e tutto si riduce insomma a successione di moti di ciò che è); allora torno al mio primo argomento e vi dico che codesti elementi primi immutabili non possono essere ignei, perchè la qualità ignea sarebbe loro necessariamente e sempre inerente e dovrebbe quindi apparire in ogni complesso corporeo, come infatti sempre v'appariscono estensione (= forma e grandezza) e peso, caratteri inseparabili dai corpi, sieno semplici sieno complessi. „ Questo è il filo del ragionamento, sebbene appaia alquanto oscurato da ciò, che il poeta, dopo confutato il primo termine dell'ultimo dilemma, espone senz'altro il secondo termine come diretta affermazione propria.

645. *cur* indica una causa subiettiva, una causa che muove alcuno a credere o fare qualche cosa; per estensione può anche accennare a una causa obiettiva, ma solo in quanto è *pensata* come tale. Così qui: quale è la causa che noi possiam credere abbia prodotta tanta varietà? E ciò stesso si esprime anche nella forma più breve: quale può esser la causa di tanta varietà? Ma non potrebbesi p. es. in un esame domandare a uno scolaro perchè d'inverno i giorni son più brevi, cominciando con *quid est cur*. Cfr. *cur quidquam ignoraret animus hominis si deus esset?* oppure: *cur in hoc tanto mundo Catulus alter non possit effici?* — **646.** " di solo e puro fuoco. „ — **647.** Teofrasto dava come sua congettura che Eraclito intendesse la trasformazione del fuoco in tutte le altre cose come un processo di condensazione e rarefazione. (V. Diels, *Doxographi graeci* p. 164); anche Lucrezio, come si vede, e quindi anche Epicuro, non attribuivano che ipoteticamente questa spiegazione a Eraclito. — **648.** *si partes ignis eandem naturam superhaberent quam totus ignis habet;* il *super* ha qui l'identico ufficio che ha in *superesse*. Cfr. III 670. — **650.** *conductae;* " contratte „ — **651.** *porro* " invece „ — *disque supatis* (*dissupatis*); vedi a 452 — **653.** *talibus in causis* " in tali condizioni; date cause siffatte „, cioè con una

denseri poterunt ignes rarique relinqui:
sed quia multa sibi cernunt contraria rursum,
et fugitant in rebus inane relinquere purum,
ardua dum metuunt, amittunt vera viai,
660 nec rursum cernunt exempto rebus inani
omnia denseri fierique ex omnibus unum

---

materia prima qualitativamente determinata. E il pensiero va anche all'acqua, all'aria ecc. (707 sg.) — *variantia* (anche III 318) parola propria di Lucrezio. Il Munro raccoglie qui: *aegror*, *maximitas*, *pestilitas*, *dispositura*, *differitas*, *refutatus*, *emissus*, *commutatus*, *opinatus*, *formatura*, tutti sostantivi esclusivi di Lucrezio e del suo imitatore Arnobio. — *id quoque;* " e ancora; e aggiungi ". — *admixtum rebus;* Lucrezio parla qui soltanto del vuoto nelle cose, perchè gli stoici non negavano un vuoto extramondano. Diog. *Laert.* VII 140 (gli stoici ammettevano) *ἔξωθεν (τοῦ κόσμου) περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι ἀσώματον δὲ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον. ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν.* — **656.** *rarique* = *rarive.* — **657** sgg. Il v. 657 era l'ultimo della pag. 27 nell'archetipo, e la fine, al margine esteriore, andò soggetta a un guasto. L'Obl. legge per ultima parola *muse*, il Quadr. e le schede Gottorp. *mu*. Molte le correzioni proposte, che tutte insieme fanno disperare d'un rimedio sicuro. Senza dir di tutte, *mussant* parrebbe molto felice, se non violentasse la natural costruzione di questi versi; *amussim* è del Bern., che ha dovuto provar prima l'esistenza della parola in latino, e poi torcerla a un senso che qui passi — e neanche passa; *inesse* (mss. fior.) *adesse* (Lachm.) *nasci* (Munro, approvato dal Ritschl) sono mere possibilità, come sarebbero *oriri* o *in usum* (nell'applicazione al *loro* sistema). Do la preferenza al *rursum* di Brieger; " ma poichè alla sua volta l'ammettere il vuoto crea loro delle difficoltà "; e s'accorda bene col senso di questi versi, che per altro non sono di una evidenza immediata e precisa. *Contraria* deve naturalmente accennare a difficoltà incontrate nell'ammettere *in rebus inane;* non difficoltà in genere, ma, come indica il *sibi*, contraddizioni che gli eraclitei devono trovare tra il loro sistema e l'ammettere il vuoto nelle cose. Dice dunque Lucrezio: " gli eraclitei vedendo che l'ammettere il vuoto nelle cose non si concilia col loro principio del fuoco materia prima, rifuggono dall'ammetterlo, e invece di affrontare coraggiosamente la difficoltà (e, riconoscendo la necessità del vuoto, saper rinunciare a ciò che nel loro sistema non si concilia con questa necessità) la schivano, andando fuori di strada (cioè negando il vuoto), e non s'avvedono che con ciò si creano un'altra difficoltà insuperabile, poichè senza vuoto, diventando il tutto un solo corpo compattissimo, sarebbero impossibili in esso alcuni dei più spiccati fenomeni che il fuoco ci presenta, come è la rapidissima emissione di luce e di calore ". — **658.** *fugitant;* " hanno paura "; cfr. v. seguente. — **659.** Fanno come chi, trovando sul suo retto cammino delle erte da superare, preferisce voltare a destra o a si-

corpus, nil ab se quod possit mittere raptim;
aestifer ignis uti lumen iacit atque vaporem,
ut videas non e stipatis partibus esse.
665 quod si forte alia credunt ratione potesse
ignis in coetu stingui mutareque corpus,
scilicet, ex nulla facere id si parte reparcent,
occidet ad nilum, nimirum, funditus ardor
omnis et *e* nilo fient quaecumque creantur.
670 nam quodcumque suis mutatum finibus exit,

---

nistra, e sbaglia la strada. — *ardua* (*viai*), simile a *sublima caeli* etc., ha reso possibile il più ardito *vera viai*. Cfr. III 496 *munita viai*. — **662**. *raptim;* il rapidissimo getto fa il più vivo contrasto colla immutabile compattezza. — **663**. *aestifer;* appunto in quanto *lumen atque vaporem iaciens*. — **664**. Luce e calore non sono che parti ignee diffuse; onde vedi che il fuoco non è punto un corpo tutto compatto. — **665**. *alia* (*...ratione*), che non sia per rarefazione e condensazione Mss. *onia*. A rigore rarefazione e condensazione non è una *ratio* dello *stingui* e *corpus mutare*, è anzi un *non stingui* e un *non mutare corpus* che apparentemente. È però soverchia sottigliezza mutare per ciò *alia* in *ulla* col Marullo e il Susemihl. — *potesse* anche II 225 e 1010 — **666**. *coetu*. Pare che Lucrezio non usi che *concilium* come termine tecnico per un complesso di atomi, una *σύγκρισις*, e adoperi invece *coetus* per indicare un complesso di elementi materiali secondo sistemi non atomistici, come qui e 775 (però 772 *in concilio* = *in coetu*), o per indicare, non corpi determinati, ma in generale riunione di materia atomica, come 1017 1026 1048. — *ignis in coetu* "il complesso, ossia il corpo fuoco". — *corpus mutare* "mutare la sua corporea natura". — *stingui;* Eraclito stesso dice "spegnersi" del fuoco pel suo trasformarsi in acqua e terra; cfr. Zeller, *Gesch. der Phil.* etc. I 459 466 482. — **667**. *si nulla ex parte reparcent ignem id facere;* cioè: se intendono una mutazione totale (sostanziale). Eraclito aveva detto: il fuoco si cambia in tutte le cose, come il denaro si cambia in tutte le merci. Dunque vera e completa sostituzione di una cosa a un'altra; a meno che l'immagine non veli un inafferrabile concetto metafisico, che neppur Teofrasto afferrò, poichè attribuisce a Eraclito (infondatamente come ora si vede) che il fuoco si trasformi per rarefazione e condensazione, così come Anassimene diceva della trasformazione dell'aria nelle altre cose. — Nota l'allitterazione *parte reparcent*. — **670** sg. *hoc* (671) è tutta la proposizione *quodcumque... exit* = *cuiusvis rei mutatio*. Questi due versi son ripetuti 792. II 753 III 517 (e son certo traduzione di ripetute parole di Epicuro). Vanno intesi bene (meglio che non spieghi il Munro), perchè esprimono un principio fondamentale: una cosa è in quanto ha quei caratteri (*fines*) che la fanno ciò che è; se perde questi caratteri essa non è più. È il principio della immutabilità dell'essere intorno al quale s'aggira la storia della filosofia greca nel

continuo hoc mors est illius quod fuit ante.
proinde aliquid superare necesse est incolume ollis,
ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes
de niloque renata vigescat copia rerum.
nunc igitur quoniam certissima corpora quaedam
sunt, quae conservant naturam semper eandem,
quorum abitu aut aditu mutatoque ordine mutant
naturam res et convertunt corpora sese,
scire licet non esse haec ignea corpora rerum.

---

suo periodo naturalistico (fino a Democrito). Incontro al primo tentativo della scuola ionica, che cercava l'ἀρχή, il principio uno e costante della varietà e variabilità delle cose, in un elemento (p. es. l'acqua) trasformantesi, sorgeva l'obiezione che dire l'acqua, poniamo, essenza di tutte le cose è come dire che in tutte le cose c'è l'acqua, coi caratteri che la fanno tale; e che è quindi contradditorio e inconcepibile dire che l'acqua si trasformi in cosa che non ha i caratteri dell'acqua, ma ne ha altri. L'essere è necessariamente immutabile: questo è il principio primo messo e acuito dalla scuola eleatica: il senso e il valore della scuola eleatica sta nell'aver visto il principio contenuto in questi due versi di Lucrezio. Ma la scuola eleatica affermando l'essere necessariamente immutabile eterno ed uno, concludeva che la molteplicità e variabilità del mondo è ingannevole parvenza. Senonchè negare n è spiegare; la filosofia era sorta col compito di spiegare mondo, e la scuola eleatica veniva meno al compito della sofia. Perciò il pensiero filosofico, fece un passo ulteriore cerdo una conciliazione tra la necessità logica e il fatto; e la rovò conservando il concetto, inattaccabile, della necessaria nità e immutabilità dell'essere, ma negando la necessità che ere (corporeo; chè non se ne aveva altro concetto) fosse uno mobile. Con una molteplicità di elementi materiali e il moto va la possibilità di creare il mondo, la cui varietà e varianon era che effetto di svariatissimi accozzi meccanici degli nti materiali immutabili. I primi tentativi in questo senso, ıpedocle e Anassagora, offrivano il fianco a troppe obiezioni sotto); e solo il sistema degli atomisti col vuoto, colla indità degli atomi, e coll'assenza in essi di ogni determinazione tiva all'infuori di ciò che è necessariamente inerente al o di corpo (i tre punti essenziali onde l'atomismo si distingue ›edocle e da Anassagora) rispose pienamente al proposto — Ad ogni modo però per Epicuro e Lucrezio c'era questa le differenza che distingueva Empedocle e Anassagora dai ecessori: che questi ammettevano la formazione *meccanica* e, ossia ammettevano il principio formulato nei due versi :i occupano.
llis si riferisce a *quaecumque creantur* 669. — **675.** *cer-* ' che sono quel che sono; immutabili „ vedi verso se- — **678.** Qui *corpora* = *res* o piuttosto: " la loro natura

680 nil referret enim quaedam decedere, abire,
atque alia adtribui, mutarique ordine quaedam,
si tamen ardoris naturam cuncta tenerent:
ignis enim foret omnimodis quodcumque crearent.
verum, ut opinor, itast: sunt quaedam corpora, quorum
685 concursus motus ordo positura figurae
efficiunt ignis, mutatoque ordine mutant
naturam, neque sunt igni simulata neque ulli
praeterea rei quae corpora mittere possit
sensibus et nostros adiectu tangere tactus.

---

corporea „ nel v. sg. *corpora* = *primordia* (*haec corpora rerum non esse ignea*). — **680**. *quaedam*, cioè *ignea corpora*. — **681**. *alia* Marullo, Lambin, Munro e Brieger; correzione sicura per *alio* mss. Lach. Bern. “ che da una cosa si stacchin dei *primordia* e ne vengan degli altri „ non “ che da una cosa si stacchino i *primordia* e vadano altrove „. Cfr. v. 800 e Epicuro *epit.* 54 *δεῖ τι ὑπομένειν ..., ἀδιάλυτον. ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν ποιήσεται, οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις μὲν πολλῶν, τινῶν δὲ καὶ προσόδους* (quindi *alia*) *καὶ ἀφόδους*. Quest'ultime parole sono, si può dire, da Lucrezio tradotte, sicchè saranno una formola spesso ripetuta da Epicuro. Si vede ad ogni modo che a torto l'Usener elimina come glossema le parole *μὲν πολλῶν τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους*. — **682**. *si tamen*, e s'intende (pel detto di sopra): come sarebbe inevitabile. — **683**. *omnimodis* avv. = *omnibus modis*; cfr. *multimodis*. — Questo l'ha già detto sopra 648 sgg., ma là come conseguente il *denseri* e *rarefieri*, qui come conseguenza dell'immutabilità. — **685**. Arist. *Met.* A. 4: (Gli atomisti) *τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων ... ταύτας ... τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε* [*figurae*] *καὶ τάξιν* [*ordo*] *καὶ θέσιν* [*positura*]; *motus* e *concursus* non sono che il mezzo per effettuare *τάξιν* e *θέσιν*. — **687**. *naturam;* non *suam*, ma *rei*. — **687**. *simulata* = *similia* (assimilati), cfr. *Aen* III 349. Cic. *ad Att.* IX 8, e qui IV 361. — **688** sgg. È un cenno anticipato della dottrina delle nostre impressioni sensibili, che sarà spiegata nel IV libro, e di cui il principio fondamentale è che ogni sensazione si riduce al tatto. avviene pel contatto di particelle che staccandosi dalle cose (salvo il caso che direttamente queste tocchiamo) vengono a ferire i nostri sensi, ai quali sensi dà qui arditamente il nome di *tactus*. Si noti il cumulo *adiectu*, *tangere*, *tactus*, per far ben sentire che tutto è tatto nella sensazione. — *adiectus* è l'accostarsi. il cozzo. Cfr. IV 671 *naris adiectus odoris tangat*. — Questa ultima osservazione, che i *primordia* non possono assomigliare a nulla di cui ci arrivi la sensazione per emissione, è molto precisa. Poichè qualità secondarie (calore, colore, sapore ecc.; insomma tutte all'infuori di forma grandezza e peso) non son che effetto di combinazione, non possono essere qualità di corpi semplici, ma solo di corpi composti. e non possono arrivare al nostro senso che come emanazioni composte. È dunque esattissimo il dire: qualità non possibili nei corpi

690 Dicere porro ignem res omnis esse, neque ullam
rem veram in numero rerum constare nisi ignem,
quod facit hic idem, perdelirum esse videtur.
nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat,
et labefactat eos, unde omnia credita pendent,

---

primi = qualità di cui la notizia arriva ai nostri sensi per emanazione. Delle qualità peso grandezza e forma noi possiamo, non per la vista, ma pel tatto immediato aver contezza, senza intermezzo di emanazioni; e queste sono qualità anche dei corpi semplici, degli atomi, e solo l'estrema loro piccolezza ci impedisce d'aver contezza di queste loro qualità.

690-704. Il Brieger non vuole il capoverso con questo paragrafo, considerandolo come un argomento in continuazione dei precedenti. Ma abbiamo visto che i precedenti costituiscono una argomentazione collegata: questo invece è un punto nuovo. I primi due versi 690 sg. non sono una semplice ripetizione di 635 sg., significano qualche cosa di nuovo; altrimenti non poteva Lucrezio aggiungere *quod facit hic idem*. Ossia: dicono ancora la stessa cosa, ma sotto un aspetto nuovo. Dire che il fuoco è la materia prima, e che in sostanza tutto è fuoco, è come dire che di tutte le cose rivelateci dal senso il solo fuoco realmente esiste, ossia è realmente quello che ci appare; tutte le altre non esistono, ossia non sono quello che ci appaiono, e i loro caratteri sono illusoria parvenza. E come dire che i nostri sensi son veraci rispetto al fuoco, ma ci ingannano in tutto il resto. Ecco dunque due nuovi errori di Eraclito: 1.ª la contraddizione nell'ammettere la testimonianza del senso per una parte, e non ammetterla per un'altra parte; 2.ª l'errore generico di negar fiducia al senso, ossia di negare il fondamento primo ed unico d'ogni conoscenza. Ed ecco molto naturale per Lucrezio l'occasione di toccare una prima volta (cfr. IV 476 sgg.) la questione del primo criterio della verità. Ecco dunque il punto nuovo: non si combatte più direttamente il principio fisico del fuoco materia prima, ma il principio eraclitco della teoria della conoscenza, connesso con quella teoria fisica. E che infatti Eraclito pensasse che i sensi non fanno conoscere le cose con verità, è certo: Vedi Aristotele *Met.* I 6, e le citazioni di Bernays, *Heraclitea* p. 60 (p. es. *διὰ τῶν αἰσθήσεων γνῶσις ἀνθρώποισιν ἀγνωσίη*); incerto è fin dove credesse che i sensi possono percepire *vere* il fuoco; forse riteneva illusoria anche la sensazione del fuoco nelle sue forme comuni di fiamma ecc., e per lui il fuoco vero non era che calore. Ed è naturale che Eraclito negasse fede ai sensi, i quali, se ci fanno vedere le cose in moto e mutabili, ce le fanno però apparire anche stabili; anzi esistenti di una esistenza che è inseparabile dalla durata. Una cosa per noi è, in quanto e finchè resta quello che è I sensi dunque, secondo Eraclito, c'ingannano radicalmente mostrandoci un mondo di cose che *sono*.

692. *perdelirum* ἅπ. λεγ. — **693.** Munro cita opportunamente *Auct. ad Her.* II 9 *communes loci cum accusatoris tum*

695 unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem:
credit enim sensus ignem cognoscere vere,
cetera non credit, quae nilo clara minus sunt.
quod mihi cum vanum tum delirum esse videtur.
quo referemus enim? quid nobis certius ipsis
700 sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?
praeterea quare quisquam magis omnia tollat
et velit ardoris naturam linquere solam,
quam neget esse ignis, *quidvis* tamen esse relinquat?
aequa videtur enim dementia dicere utrumque.
705 Quapropter qui materiem rerum esse putarunt
ignem atque ex igni summam consistere posse,
et qui principium gignundis aëra rebus

---

defensoris ab testibus contra testes etc. Cfr. 935 — *repugnat*, *pugnando resistit*. — *ipse*, lui stesso, che si fonda sui sensi; e così 695 *ipsi*: "fondandosi sui sensi, dai quali accetta l'esistenza del fuoco, s'arma di questo fuoco per combattere la testimonianza dei sensi; toglie autorità a quei sensi, dai quali ogni credenza dipende, dipende la sua stessa credenza nel fuoco„. — *contra repugnare* anche III 353, e anche Cic. — **700**. *qui* = *quo*, rif. a *quid*. "Qual cosa v'ha, più certa dei sensi, colla quale noi possiamo contraddistinguere (*notare*) il vero e il falso?„ — **701**. *magis* = *potius* c. s. — **703**. *relinquat*, cfr. 515. "E non dirà piuttosto una illusione il fuoco, vere le altre cose?„ — *quidvis* è la proposta del Lachm. per la parola che manca; ed è certo la giusta, anzichè *summam* (tutti prima di Lach.) o ripet. *ignis* (Winckelmann). Dice Lucr.: "Che ragione c'è di lasciar sussistere il solo fuoco, dicendo che il fuoco è veramente fuoco, e negar l'esistenza di tutte l'altre cose [*omnia* 701 = *cetera*], dicendo p. es. che la terra non è terra (ma fuoco); anzichè lasciar sussistere una qualunque di queste altre cose, p. es. la terra, dicendo che la terra sola è veramente terra, e le altre cose non sono, perchè p. es. i fuochi che vediamo non sono fuoco, ma terra? Dir l'una o l'altra cosa è ugualmente follia.„ Così cadono le obiezioni del Nencini (*Riv. Fil. Cl.* 1896 p. 305) contro *quidvis*. In 704 *utrumque*, perchè è supposta un'altra qualunque sostanza in luogo del fuoco. Cfr. con questo argomento 763-769.

705-711. Trattandosi ora per prima cosa di estendere la fatta confutazione anche a quelli che hanno tenuto opinioni simili a quella di Eraclito, le quali perciò brevemente ricorda senza speciale confutazione, è naturale e opportuno il passaggio mediante la ripetizione, a modo di conclusione, della tesi 635 sg. anche colle stesse parole, anche collo stesso e spiccato *quapropter*. Vedi nota a 635. — *ignem... aëra... umorem*, in ordine storicamente inverso: ciò che conferma (contro Tohte, v. nota a 635) che fin dal principio c'era la precedente confutazione di Eraclito. — **707**. *princi-*

constituere, aut umorem quicumque putarunt
fingere res ipsum per se, terramve creare
710 omnia et in rerum naturas vertier omnis,
magno opere a vero longe derrasse videntur.
adde etiam qui conduplicant primordia rerum,
aëra iungentes igni, terramque liquori,
et qui quattuor ex rebus posse omnia rentur

---

pium, materia elementare. — *aëra;* come si sa, l'opinione di Anassimene. — 708. *umorem*, Talete. — 709. *ipsum* " da sè sola " (l'acqua) e *per se* " per sua intima facoltà " e non per variato aggregamento dei propri e d'altri *primordia;* chè in questo senso possono i *primordia* dell'acqua concorrere alla formazione di altre cose. — *terramve*, per completar la lista dei quattro elementi; e forse è da sottintendere un: " se v'ha chi pensi così ", giacchè non sappiamo mettere alcun nome accanto a questa opinione. — 711. *derrasse*, deerrasse, come *desse*, deesse.

712 sgg. " E c'è chi ammette due elementi, e chi tutti e quattro. E di questi ultimi in primo luogo è Empedocle ": e a ragione non dice (come di Eraclito) *quorum dux Empedocles*, ma *quorum cum primis est E.* " principalissimo dei quali è Emped. ". Infatti questa specie di classificazione fondamentale della sostanza nei quattro elementi non l'ha inventata Empedocle, ma era già diffusa e tradizionale (la troviamo, come è noto, anche nell'antica filosofia degli Indi [con di più un quinto che è l'etere, o forse piuttosto l'immenso spazio, e quindi non analogo ai soliti quattro]; e per fermo la concordanza ha la sua ragione in una connessione storica). Empedocle l'ha come a dir consacrata, determinandola in un chiaro concetto filosofico: i quattro elementi sono la sostanza prima, " le radici " eterne immutabili, dalla mescolanza delle quali nascon le cose. Dopo Empedocle la teoria dei quattro elementi diventò tanto più generale e quasi indiscussa, e penetrò nei successivi sistemi, anche in Platone e Aristotele (sia pure che questi aggiungessero una quinta sostanza), ed Epicuro stesso, come s'è visto (a 567), nella sua cosmogonia mette fra gli atomi e le diversissime cose, quasi come stadi intermedi, i quattro elementi. Sennonchè i più, filosofi e non filosofi, non adottaron già il concetto meccanico, di mera mescolanza, di Empedocle, ma conservarono il concetto antico di trasformazione degli elementi e tra loro e nelle cose. Era importante fare questa osservazione, per avvertire che la critica di Lucrezio non è rivolta soltanto nè principalmente contro Empedocle, ma anche contro quegli altri. E così si spiega: I. Come Lucrezio passi a parlar d'Empedocle comprendendolo nella stessa classe di avversari *trasformisti* che va combattendo da un po'. Si confronti il diverso procedimento con Anassagora, 830. II. Come parli con tanto entusiasmo di Empedocle, pur combattendo non minori — anzi gli stessi — errori che aveva rimproverato ai precedenti. III. Come la più parte degli argomenti qui usati contro la speciale teoria dei quattro elementi sieno gli stessi che ha adoperato contro Eraclito e gli stoici. In-

715 ex igni terra atque anima procrescere et imbri.
quorum Acragantinus cum primis Empedocles est
insula quem triquetris terrarum gessit in oris,
quam fluitans circum magnis anfractibus aequor
Ionium glaucis aspargit virus ab undis,
720 angustoque fretu rapidum mare dividit undans
Italiae terrarum oras a finibus eius.
hic est vasta Charybdis, et hic Aetnaea minantur
murmura flammarum rursum se colligere iras,

---

fatti solo i versi 740-780 feriscono anche Empedocle, e lui in particolare 770-780 coll'argomento che è infatti il più forte contro di lui, la contraddizione dell'esperienza; i successivi argomenti — e vi son perfino ripetuti in 792 sg. i versi 670 sg. (*quodcumque suis mutatum finibus exit* etc.) — non toccano Empedocle (v. Vol. I, p. 86 sg.). — **715**. *Anima* per "aria„ o "soffio„, V 236 *aurarum leves animae;* 1228. VI 578.693. Cfr. Enn. *Epich.* 3, *aqua, terra, anima, sol.* Accius: *vela ventorum animae immittere.* Verg. *Aen.* VIII 403 *quantum ignes animaeque valent.* Hor. *Od* IV 12 *animae Thraciae* — e anche *imber* occorre più di una volta in Lucrezio e altri per acqua (M.). — **716**. Lucrezio aveva certo trovato in Epicuro il disdegno per Eraclito; invece l'ammirazione per Empedocle è piuttosto sua, l'ammirazione per il poeta-filosofo. Il magnifico poema di Emp. *περὶ φύσεως* (del quale abbiamo abbondanti frammenti) colpì l'animo di Lucrezio e gli ispirò forse l'idea di scrivere egli pure un poema sulla natura, e fu il suo modello. Noi stessi possiamo riscontrare qualche imitazione, anzi perfin traduzione, da Empedocle (V 502 sgg. 839 sgg.); e ce n'è certo altre che non possiamo constatare, mancandoci per la massima parte il poema empedocleo. — **717**. "Cui portò fra le sue triangolari sponde quell'isola che ecc.„; *terrarum* (anche 721) è quel genit. *abundans* (come spesso *rerum*), che più frequentemente troviamo aggiunto ad avv. di luogo (*ubi terrarum, quoquo terrarum*). — *triquetris*, anche qui una metatesi di concordanza dell'aggettivo, chè triangolare è l'isola. — *gessit*, in fondo lo stesso che *tulit* (produsse); ma, anche, prodottolo l'ebbe nel suo seno. — **718**. *quam* sta sotto *circum* (ossia è ogg. di *circumfluitans*). ma insieme sta anche per *cui*, dipend. da *aspargit*. Cfr. a 850. E il confuso agitarsi delle onde e il confuso rumore si riflettono nella confusa successione delle parole accavallantisi. — **720**. "e il mare scorrendo rapido per (a cagione dell') angusto stretto„; *angusto fretu* è da unire, come strum., a *dividit* (salvo che si tenga *undis*) e insieme a *rapidum*. — *undans* del Lach. per mss. *undis* pare a me, come al Brieger, la correzione migliore e la più facile. La doppia fine di verso *undis* non potrebbe essere che voluta; e voluta non pare che possa essere, poichè riesce ingrata. Munro conserva *undis*; Bern. *almae*. — **722**. *vastus* è "deserto; dove non son viventi„. — **723**. E ardito che *murmura colligant iras flammarum*. Essi dicono: "ora siamo boati, tra poco

faucibus eruptos iterum vis ut vomat ignis
25 ad caelumque ferat flammai fulgura rursum.
quae cum magna modis multis miranda videtur
gentibus humanis regio visendaque fertur,
rebus opima bonis, multa munita virum vi,
nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
30 nec sanctum magis et mirum carumque videtur.
carmina quin etiam divini pectoris eius
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus.
Hic tamen et supra quos diximus inferiores
35 partibus egregie multis multoque minores,

---

saremo eruzione „. — **724.** *eruptos;* Il Brieg trova troppo ardita per Lucr. la prolessi *eruptos,* che sarebbe un *unicum* in questo poeta, e propone *eructans;* io l'intendo come rinforzo di *vomat* " erutti e vomiti „. — Nota *rursum* 723 *iterum* 724 *rursum* 725; l'eruzione minaccia sempre di rinnovarsi. — Nota *vis* così solo e indeterminato. — **725.** Allitterazione *fer, fla, ful.* — *flammai* con L. B. M. per mss. *flammae.* Il correttore del Quadr. *flammarum,* il correttore dell'Obl. *flammai.* Sta forse in favore di *flammarum* il fatto che il correttore (antichissimo) del Quadr. fa più spesso che quello dell'Obl. la correzione in *ai* (Woltjer, Jahrb. 1879); ed anche che con *flammarum* s'avrebbe una seconda allitterazione *-rat -rum, -ra -rur.* — **726.** Il legame con ciò che precede va inteso così: " Ma se questa grande isola è meravigliosa e per gli strani fenomeni naturali (ora descritti) e perchè è *rebus opima bonis* etc.... la cosa più grande ecc. „. Il movimento di questo inno a Empedocle ricorda il foscoliano: " Te beata gridai per le felici aure... Ma più beata che in un tempio accolte serbi l'itale glorie ecc. „ E c'è per fermo una consapevole imitazione. — *magna,* apposizione a *quae regio.* — **727.** *miranda visendaque gentibus humanis* (dat.). — **728.** " fertilissima e popolatissima „; non senza accenno all'ingegno e all'acume, ch'era proverbiale, dei Siculi; infatti qui *virûm* e subito nel v. sg. *viro.* — **730.** Dopo *praeclarum, sanctum, mirum* anche il più intimo e affettuoso *carum.* Lucrezio amava Empedocle. — **731.** *quin etiam;* Empedocle era stato grande come cittadino, come medico, nella religione, nella sapienza pratica sotto molti rispetti. A questa grandezza complessiva si riferiscono i versi precedenti; ed ora il poeta filosofo rileva in particolar modo i canti filosofici di Empedocle. — **732.** *vociferari* può esser neutro e anche transitivo, come qui. — *praeclara reperta.* A parte la dottrina fondamentale, molte dottrine particolari di Empedocle, segnatamente intorno alla evoluzione, alla vita organica, valevan come importanti scoperte scientifiche, all'infuori dei sistemi filosofici. — **733.** Empedocle stesso canta di sè: *ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς πωλεῦμαι.* — **735.** *egregie multis.* — **739.** La Pizia pronunciava

quamquam multa bene ac divinitus invenientes
ex adyto tamquam cordis responsa dedere
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripodi a Phoebi lauroque profatur,
740 principiis tamen in rerum fecere ruinas
et graviter magni magno cecidere ibi casu;
primum quod motus exempto rebus inani
constituunt; et res mollis rarasque relinquont,
aëra, rorem, ignem, terras, animalia, fruges,
745 nec tamen admiscent in eorum corpus inane;
deinde quod omnino finem non esse secandis
corporibus faciunt, neque pausam stare fragori,
nec prorsum in rebus minimum consistere quicquam,
cum videamus id extremum cuiusque cacumen

---

gli oracoli seduta sul tripode e circondata di ghirlande di lauro. Questi due versi = V 111, 112. — **740.** Il *tamen* di 734, troppo lontano, è qui ripetuto. — *fecere ruinas.* Cfr. Cic. *Fin.* I 18 *illae Epicuri propriae ruinae.* — **741.** *magni magno... casu.* Quant'eran più grandi tanto maggiore la caduta. Del resto già Om. *κεῖτο μέγας μεγαλωστί.* — *ibi* " lì „; pleonastico, ma enfatico. Del resto, questo grande elogio dei filosofi antichi in genere non è nello stile di Epicuro; è lucreziano, e deve esser sopratutto suggerito dal desiderio di irridere agli oracoli.

742-762. Prima di combattere la dottrina dei quattro elementi sostanze prime, ribatte alcuni altri errori dei sostenitori dei quattro elementi — o di uno, o di due — per meglio mostrare la falsità fondamentale di quei sistemi, e li ribatte ricordando in parte le confutazioni che n'ha già date. Così abbiamo qui quasi un sommario della prima parte del 1.° libro. — **743.** Ho messo punto e virgola dopo *constituunt*, perchè *et res* etc. va unito non a ciò che precede, ma a 745. Prima dice l'errore: " negano il vuoto „; poi rileva la contraddizione; " vale a dire ammettono la rarezza delle cose, pur negando in esse l'esistenza di vuoto „. — **744.** Tre singolari, e tre plurali. E accetto col Brieger la proposta di Winckelmann *rorem* invece di *solem*, onde s'hanno prima i quattro elementi, poi animali e piante. — *fruges*; ma forse era da tenere con Munro il *frugis* dei mss. (come *vocis* IV 575 989), poichè Varrone attesta anche il nom. sg. *frugis.* — **747.** *fragor* in questo senso (primitivo) di " rottura „ è solo di Lucr. — **748.** *consistere*; non un semplice *essere*, ma *restare*, *restar fermo* — **749.** " mentre pur vediamo che l'estrema cima di una cosa qualunque è il *minimum* che i nostri sensi possano percepire „ che val quanto dire: " mentre pur vediamo esserci un *minimum* nelle cose visibili, l'ultima estremità „. Vedi la nota a 599 sgg. e vol. I p. 56 sgg. — 749-752. Il Tohte, che vuol questi versi anteriori a 599 sgg., li vuol d'altra parte una aggiunta posteriore qui, perchè, dice

750 esse quod ad sensus nostros minimum esse videtur,
conicere ut possis ex hoc, quae cernere non quis
extremum quod habent, minimum consistere *prorsum*.
huc accedit item, quoniam primordia rerum
mollia constituunt, quae nos nativa videmus

" nel rigoroso parallelismo tra la confutazione di Emp. e quella di Anass. le tre prove 742 sgg., 746 sg., 753 sgg. hanno la loro corrispondenza in 843 sgg., mentre nulla risponde ai versi 749-752 ". Ma il fatto è invece che la prima volta, cioè qui, Lucr. espone i tre punti erronei, e accenna alla confutazione, con qualche ampiezza (*inane* 742-745; *nullam finem esse rebus secandis* 746-752; *mollia* 753-758), mentre la seconda volta si contenta pei primi due d'un semplice verso per ciascuno (843 e 844), e il terzo è presentato sotto un aspetto alquanto diverso; e quanto a 749-751, essi fanno parte appunto del maggiore sviluppo dato al secondo punto, non sono un punto diverso dal *finem non esse rebus secandis*. La supposta seriorità non ha dunque ombra di fondamento. — 751. *quae cernere non quis*, naturalmente gli atomi (come 600); il che non esclude che Epic. ammetta anche dei tanto piccoli da essere invisibili, che sieno già dei *concilia*. Cfr. p. es. IV 108-124. — 752. *prorsum*, aggiunto dal Lachm. (nei mss. manca quest'ultima parola) e confortato dal *prorsum* di 748. Brg. *vere;* Munro: *in illis*, e dice, non so perchè, che Lachmann ha frainteso l'argomentazione. È anzi preferibile *prorsum* (o *vere*), giacchè qui si tratta di affermare il *minimum* non già in quanto è *minimum* negli atomi, ma in quanto è il *minimum* assoluto, in sè. L'errore degli avversari è duplice: negano un limite al *fragor*, cioè negano l'atomo, 746 sg.; poi negano una *pars minima* assoluta (che è il *cacumen* dell'atomo) 748. I due errori essendo intimamente connessi, Lucrezio confuta soltanto il secondo e più essenziale con 749-752. Se c'è una *pars minima* che non può esistere che come *pars*, ciò che consta di *partes* siffatte deve essere necessariamente *atomo* ossia estremo limite al *fragor*. — Invece Cic. *Acad.* II 27 *cum sit nihil omnino in rerum natura minimum quod dividi nequeat.* — 753-758. Quest'argomento non ha il suo corrispondente esatto nella lunga trattazione precedente. Affine è 565 sgg. dove è negata la *mollezza* degli elementi primi, perchè non ci spiegherebbe l'esistenza di corpi duri (v. vol. I, p. 53 sgg.); in 528 sgg. dalla *soliditas* provata si deduce la *aeternitas*. Qui si prende la *mollezza* non tanto nel senso tecnico, che ha in Epic. e Lucr., di presenza di vuoti — giacchè gli avversari *non admiscebant rebus inane* — quanto nel senso comune e superficiale di non grande compattezza; i due termini sono identici per Epic., ma non per gli avversari. Epperò si fonda sulla semplice esperienza comune (*quae nos nativa videmus* etc.). Da sè solo l'argomento non ha molta forza, perchè gli avversari potevan rispondere che le particelle di acqua, aria ecc. via via sempre più piccole, da un certo grado di piccolezza in là, sono invisibili, e quindi di esse *nos nihil videmus*. L'argomento si regge solo col concorso degli altri, ed è quindi superfluo. — Del resto

755 esse et mortali cum corpore, funditus utqui
debeat ad nilum iam rerum summa reverti
de niloque renata vigescere copia rerum;
quorum utrumque quid a vero iam distet habebis.
deinde inimica modis multis sunt atque veneno
760 ipsa sibi inter se; quare aut congressa peribunt,
aut ita diffugient ut tempestate coacta
fulmina diffugere atque imbris ventosque videmus.

---

vedi un'ampia dimostrazione della natività e mortalità dei quattro elementi, V 247-305. — **755.** *utqui* (=*ut*) con mss. e Munro, il quale dimostra (dietro Howard) l'esistenza di questa parola, che nei mss. di Lucrezio ritorna II 17 (v. nota ivi), ed è molto probabile in II 428, III 736. L'enclitica *qui* è la stessa che in *atqui*, ed ha la stessa forza affermativa (" per fermo „); è lo stesso *qui* di espressioni come *hercle qui*, *edepol qui*, e anche di *quippe qui*, in casi dove *qui* non può essere relativo (Fleckeisen, *Krit. Miscellen*, p. 23-33). Plauto ha anch'esso *utqui*, trin. 637 *an id est sapere, utqui beneficium a benevolente repudies?* capt. 553 *et eum mihi esse morbum utqui med opus sit insputarier?* asin. 505 *an ita tu's animata, utqui expers matris imperiis sies?* Questo *qui* scadde poi dall'uso, fuorchè in *atqui*. Lachm. (e quindi Bern.) corregge in *usque*, e quindi *uti* per *item* in 753; correzione molto improbabile, già perchè doppia. Anche il Brieger, che prima dubitava, ora accetta tutti e quattro gli *utqui* del Munro. — **756.** Tra 756 e 757 è naturalmente sottinteso: " e sarebbe quindi perita nell'infinito tempo trascorso „. — **758.** *utrumque;* è stato osservato che *uterque* (e *ubique*) ha la tendenza nella prosa classica e in Lucrezio a stare (come *quisque*) dopo *suus*, *se*, *sibi*, *sui* e in proposizioni relative e interrogative, dopo il pronome relat. Cfr. I 975, II 565, IV 1204, V 1099, VI 365. Vedi *Jahrbücher* di Fleckeisen, 1880, p. 512 e 846. Vedi per altro I 704. — *iam habebis*, dalle dimostrazioni al principio del libro. Circa la posizione di *iam* cfr. a VI 158 e 176. — **759-762.** Il soggetto è *mollia*. Il breve argomento è suggerito dal precedente, ed è un esempio del come i *mollia* periscano. D'altra parte ha già in mente in particolare i *quattro elementi;* questi o sono micidiali tra loro (come acqua e fuoco), oppure una forza ripulsiva li disgiunge, e, s'ha a intendere, non potranno mescolarsi a formar le cose. Sicchè, mentre *congressa peribunt* si lega colla dimostrazione precedente, il *diffugient* mira già al concetto empedocleo della mescolanza, che verrà poco dopo (770 sgg.). In 761 sg., poi, non c'è una semplice similitudine poetica, ma un esempio dell'asserita repulsione degli elementi tra loro. Anche per la guerra tra gli elementi vedi V 380-415. — **759.** *veneno.* Varro *de re rust.* I 18 *quaedam pecudes culturae sunt inimicae atque veneno.* — **760.** *congressa* " venendo a contatto e tentando di mescolarsi „ (come vorrebbe Emped.). — **761.** *coacta*, anzichè *orta*, perchè la *tempestas* sorge col *cogi* dei nembi (VI 511 *copia nimborum turba maiore coacta;* dove *copia nimb.* fa da

Denique quattuor ex rebus si cuncta creantur
atque in eas rursum res omnia dissoluuntur,
765 qui magis illa queunt rerum primordia dici
quam contra res illorum retroque putari?
alternis gignuntur enim mutantque colorem
et totam inter se naturam tempore ab omni.
770 sin ita forte putas ignis terraeque coire
corpus et aërias auras roremque liquoris,
nil in concilio naturam ut mutet eorum,
nulla tibi ex illis poterit res esse creata,
non animans, non exanimo cum corpore, ut arbos:
775 quippe suam quicque in coetu variantis acervi
naturam ostendet, mixtusque videbitur aër
cum terra simul atque ardor cum rore manere.
at primordia gignundis in rebus oportet
naturam clandestinam caecamque adhibere,

---

commento a *turba coacta*); e qui vuol far contrasto con *diffugere* — effetto della tentata *coactio*.

763-769. *denique:* " E per venire infine a dire in particolare di quelli che sostengono tutto crearsi da quattro elementi. " Sicchè è giustificato il capoverso, che Brieger sopprime. 763-769 lo stesso argomento di 701-704. Circa 763-769 e il seg. 770-777 vedi vol. I p. 86 sgg. — In 763 sg. diventan neutri gli elementi, *illa*, e *res* sono i prodotti. — **766.** *contra... retroque* " all' incontro... e all' inverso " — **767.** *gignuntur;* cioè gli elementi e i loro prodotti. — *colorem* " aspetto ". — **769.** *tempore ab omni,* sì che non si può dire quali abbiano cominciato.

770-777. " Se supponesi che i quattro elementi si mescolino, conservando la loro natura, non ne potranno nascere esseri di carattere affatto diversi, perchè (come s'è visto del fuoco condensantesi o rarefacentesi 647 sgg.) dovrebbero apparir sempre, e sole, le diverse nature dei quattro elementi. " Qui è la precisa opinione di Empedocle che si combatte; l'argomento precedente non tocca Empedocle. — **771.** *roremque liquoris*, cfr. 496. — **774.** Il più naturale par di intendere *res animans* e *res cum exanimo corpore;* ma l'unica altra volta che Lucrezio usa *animans*, come nom. sing., III 571, è sostantivo; e tale sarà anche qui, e quindi pure la frase *exanimo cum corpore*, come Ovidio *Met.* I 20 *frigida pugnabant calidis... mollia cum duris, sine pondere habentia pondus*, e come Livio III 57 *non iuniores modo sed emeritis etiam stipendiis praesto fuere*, e altri simili. — **775.** *in caetu variantis acervi* " per quanto tu varii le proporzioni e combinazioni del miscuglio ". — **778.** *rebus oportet*, con mss. Brg. e Munro. Non è giustificato il cambiamento *rebu' necessest* di Lach. Bern. — **779.** *naturam clandestinam caecamque*, non si riferisce all'essere gli atomi

780 emineat ne quid, quod contra pugnet et obstet
quo minus esse queat proprie quodcumque creatur.
Quin etiam repetunt a caelo atque ignibus eius,
et primum faciunt ignem se vertere in auras
aëris, hinc imbrem gigni, terramque creari
785 ex imbri, retroque a terra cuncta reverti,
umorem primum, post aëra, deinde calorem,
nec cessare haec inter se mutare, meare
a caelo ad terram, de terra ad sidera mundi.

---

invisibili, ma all'assenza di qualità (che danno aspetto alle cose quindi il *caecam*) all'infuori della grandezza, figura e peso (v. sopra la nota a p. 85 sg. e vol. I p. XLII sg). — **781.** il *proprie* è importante; " affinchè qualche qualità dei componenti, che sia in contraddizione col carattere speciale della cosa che deve nascere, spiccando per conto suo non renda impossibile quel carattere speciale della cosa nascitura „. La forma teleologica dell'argomento non ci inganni; non è che forma, e non si dice altro che questo: il fatto quale è suppone necessariamente quelle condizioni. — **782.** *Quin etiam.* " Ma peggio ancora „; non s'accontentano i più del miscuglio degli elementi, con Empedocle, ma vogliono la loro' trasformazione *inter se*, e ci indicano anche l'ordine di queste trasformazioni, cominciando dal fuoco per finire colla terra, e viceversa. Anche qui il capoverso è pienamente giustificato. — Così anzi la teoria dei quattro elementi poteva entrare senza difficoltà nel sistema anche di chi sosteneva un solo elemento primordiale, p. es. il fuoco. E infatti il sogg. sottinteso di *repetunt* sono in primo luogo gli stoici. Lo stoico in *de nat. deor.* II 84 dice: *cum quattuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether* (fuoco celeste cfr. qui: *a caelo atque ignibus eius*); *deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, inde aqua, ex aqua terra infima.* Già Eraclito, del resto, ammetteva codesta *μεταβολή* tra gli elementi, e anch'egli non già come un circolo, ma come una *ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω*, come qui. Solo che Eraclito parlava solo di tre elementi (l'aria essendo compresa nel fuoco), e quindi il viaggio: fuoco, acqua, terra; terra, acqua, fuoco (Diog. L. IX, 9). Però un framm. di Eracl., in Massimo Tirio, parla di quattro elementi, e in *μεταβολή* circolare. Il Tocco per altro (*Studi ital. di Fil. class.* vol. IV) emenda il framm., con molta probabilità, in modo che venga a significare una *μεταβολή* di aria in fuoco e viceversa, e di acqua in terra e viceversa; e poichè un ponte tra i due processi ci deve essere, tutto essendo fuoco, si può concludere che il processo descritto qui da Lucr. 782-787 fosse già in Eraclito. Però nè Lucrezio, nè, per fermo, il suo fonte epicureo pensano ad Eraclito, bensì agli stoici. — Queste osservazioni sieno di complemento alle cose dette vol. I, p. 87.88. — *repetunt* " risalgono all'origine; cominciano „. — **787.** *inter se mutare*, regolare come in Cic. *inter se amare* e simili. — **788.** *mundi* = *caeli.* Anche Virgilio

quod facere haud ullo debent primordia pacto.
790 immutabile enim quiddam superare necessest,
ne res ad nilum redigantur funditus omnes:
nam quodcumque suis mutatum finibus exit,
continuo hoc mors est illius quod fuit ante.
quapropter quoniam quae paulo diximus ante
795 in commutatum veniunt, constare necessest
ex aliis ea, quae nequeant convertier usquam,
ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes.
quin potius tali natura praedita quaedam
corpora constituas, ignem si forte crearint,
800 posse eadem, demptis paucis paucisque tributis,
ordine mutato et motu, facere aëris auras,
sic alias aliis rebus mutarier omnis?
'At manifesta palam res indicat' inquis 'in auras
aëris e terra res omnis crescere alique:

---

sidera mundi. E Catullo 64 206 *concussitque micantia sidera mundus*. — 792 sg. = 670 sg.

790-798. Non solo son ripetuti i due versi *nam quodcumque* etc. ma anche l'argomento è lo stesso di 667-671, salvo, per brevità, l'omissione di *atque e nilo fiant quaecumque creantur;* con 794 sgg. è poi tirata la conseguenza: ora, poichè quei vostri quattro elementi sono mutabili, come dite voi stessi, bisogna che sia immutabile la sostanza di cui constano, e che le loro trasformazioni non sieno sostanziali, come voi pretendete. — **794.** *quae* etc.; cioè i quattro elementi. — **795.** *commutatus* sostant. ἀπ. λεγ. — costr. *necesse est ea constare ex aliis quae* etc. — **798** sgg. Qui e 811 sgg., come già 677-685, per necessità di polemica, ha anticipato qualche cosa, che spiegherà ancora a suo posto, nel II libro. — *tali natura*, cioè *quae nequeant mutarier usquam*. Oggetto del verbo *constituas* è la proposizione infinitiva: *quaedam tali natura praedita posse* etc. " Non trovi tu più ragionevole di ammettere che dei corpi immutabili possano con certi mutamenti di disposizione, con certi moti ecc. „ — **802.** *sic* = *et sic*. — " Tutte le cose mutarsi le une nelle altre. „

803-829. Risponde all'obiezione: " Eppure vediamo gli esseri organici nascere e crescere pel concorso dei quattro elementi; vediamo questi confondersi e trasformarsi in quelli „; e la risposta è che tutto si spiega dalle variate combinazioni in parte dei medesimi atomi, in parte di atomi di diversa forma; e qui Lucrezio cita l'esempio tradizionale (già toccato 197, e che ripeterà altre volte) delle lettere dell'alfabeto, che, essendo pur così poche, bastano alla formazione di un così grande e svariato numero di parole. — Questi versi sono commentati nello Studio V (vol. I, p. 88 sgg., in particolare p. 88 sgg).

803. *e terra in aëris auras crescere* non è solamente (come

805 et nisi tempestas indulget tempore fausto
imbribus, ut tabe nimborum arbusta vacillent,
solque sua pro parte fovet tribuitque calorem,
crescere non possint fruges arbusta animantis.
scilicet, et nisi nos cibus aridus et tener umor
810 adiuvet, amisso iam corpore vita quoque omnis
omnibus e nervis atque ossibus exsoluatur:
adiutamur enim dubio procul atque alimur nos
certis ab rebus, certis aliae atque aliae res.
nimirum, quia multa modis communia multis
815 multarum rerum in rebus primordia mixta
sunt, ideo variis variae res rebus aluntur.

---

altrove) " crescere dalla terra sollevandosi dalla terra " ma anche " crescere dalla terra a respirar l'aria "; chè qui anche l'aria è indicata come concorrente al crescere dei viventi, insieme cogli altri tre elementi. Non dico che Lucrezio alluda precisamente alla respirazione delle piante; ma che l'ambiente d'aria e di luce concorresse alla vita delle piante, era nella fisica epicurea. — **805.** *indulget . . . imbribus;* o (come *indulgere vino*) " si dà, si abbandona alle piogge ", o (come *ardori militum indulgere*) " dà libero sfogo alle piogge ". — **806.** *ut* con Bern. Mun. Brg. per mss. *et;* invece il Lachm. inverte 806 e 807, e legge *ambusta* per *arbusta.* — *tabe nimborum*, come noi diciamo " fradicio " per " tutto molle d'acqua ". — *vacillare* è il piegarsi degli alberi sotto l'acquazzone. — *animantis;* una delle 14 volte che troviamo in Lucrezio la desinenza *is* pel nominativo plur. Vedi Lachmann p. 56. Del resto *animantes*, che si cibano di vegetali — direttamente o indirettamente — non valgono come esempio diretto (salvo pel bere) di trasformazione degli elementi in altre cose. Il detto prima anzi non si riferisce che alle piante, e l'aggiunta di *animantes* non è nell'interesse della obiezione; chè anzi è il punto di partenza della risposta. — **809.** *scilicet;* " sicuro! ma ". — **813.** *certis ab rebus* è più esattamente conforme alla dottrina che non *certis rebus.* Anche altrove Lucrezio ha l'abl. con *a*, di cose, dove aspetteremmo il semplice ablativo. cfr. III 429 *icta a tenui causa;* con *ex* III 441. — **814.** *quia multa communia multarum rerum primordia multis modis mixta sunt in rebus, ideo variae res variis rebus aluntur* Nota la ripetizione e l'intreccio di *res*, *multus*, *varius* a far più viva l'immagine della cosa descritta. Ed esempi simili son frequentissimi in Lucrezio, per il quale " assonanze e allitterazioni d'ogni genere hanno una attrattiva irresistibile " (Munro). — Si noti che non è qui addotto il fatto inverso delle molte specie aventi cibi in comune (che nel libro II (661 sgg.) è spiegato esso pure in correlazione con tutta questa teoria della variata mescolanza delle varie forme atomiche); e questo silenzio conferma che il valore essenziale dell'argomentazione è quello che s'è detto

atque eadém magni refert primordia saepe
cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque:
820 namque eadem caelum mare terras flumina solem
constituunt, eadem fruges arbusta animantis,
verum aliis alioque modo commixta moventur.
quin etiam passim nostris in versibus ipsis

---

vol. I p. 90 sg., cioè: i limiti specifici nella possibilità dei trapassi di materia in forme nuove sono il segno delle specifiche variazioni nelle combinazioni atomiche, e quindi il segno che la materia resta quello che è. — **817.** *saepe* qui e 908; manca in II 760 e 1007. Il Gneisse notando che la cosa *refert semper*, ha concluso che questi versi sien qui ripetuti nel I libro da un interpolatore; il Brieger gli osserva: *aliquid semper refert, magni saepe.* Io noto che in II 760 effettivamente *magni refert semper cum quibus et quali positura contineantur*, perchè si tratta del produrre i colori; qui invece soltanto *saepe*, perchè si tratta di acconcio nutrimento atomico: ora, ho notato (I, p. 91) che questo o è di certe forme atomiche, che sono acconce isolatamente per sè stesse — e in tal caso non *refert* in quali combinazioni e *dispositurae* si trovino, o è di complessi di varie forme atomiche, acconci appunto come complessi, e allora *magni refert* che si tratti di $\alpha\beta\gamma$ anzichè di $\beta\gamma\delta$ o di $\alpha\beta\gamma$ anzichè di $\beta\alpha\gamma$. — **818.** *contineantur* “ siano tra lor collegati ”. — **819.** L'invisibile vibrazione atomica nei corpi, descritta II, 80 sgg. — **820.** sg. Nota l'anafora *eadem, eadem:* ossia, qui non si rileva già *eadem* nel cielo, *eadem* nella terra ecc. Ma bensì: *eadem* nei quattro elementi, e *eadem* nei loro prodotti (*caelum... solem* sono i quattro elementi. Bella, ma non necessaria, la correzione di Bockemüller *lumina solis*). E poichè, come già s'è detto, l'epicureismo ammette un certo carattere fondamentale dei quattro elementi (quasi grandi magazzini atomici) rispetto a tutte le altre cose, così almeno il secondo *eadem* va inteso a rigore: tutto ciò che è nei prodotti organici era prima nei quattro elementi (v. nota a II 1015 sgg.) Appunto per ciò, ripetendo qui il poeta la similitudine delle lettere (823 sgg.), s'è sentita come forzata la mano a presentarla sotto l'esclusivo e meno acconcio aspetto del *permutatus ordo.* O forse invece: Lucrezio non s'è esattamente espresso in 823-825 (appunto perchè ha semplicemente ripetuto II 688-690!), mentre qui la sua intenzione era di paragonare l'intero alfabeto ai quattro elementi, e dice: tutti i *primordia* delle cose son contenuti nei 4 elementi, come tutti quanti gli elementi onde son fatti i versi del mio poema o le parole d'un dizionario si trovan tutti nell'alfabeto; e allora va bene, all'ingrosso, il dire che tutta la varietà di parole e versi nasce *mutato ordine solo*, come non di più dice 822. — **822.** *alia aliis alioque modo commixta sunt, atque alio modo inter se moventur;* l'*alio modo* va inteso anche di *moventur;* anzi il verso vuol dire tutto questo: *alia cum aliis alioque modo, aut etiam eadem inter*

multa elementa vides multis communia verbis,
825 cum tamen inter se versus ac verba necessest
confiteare et re et sonitu distare sonanti.
tantum elementa queunt permutato ordine solo:
at rerum quae sunt primordia, plura adhibere
possunt unde queant variae res quaeque creari.
830 Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian
quam Grai memorant nec nostra dicere lingua

---

se alio modo commixta, alio modo moventur. E *moventur* vuol dire: “danno luogo a tutto ciò che avviene — qualità e mutazioni — nel mondo fenomenale„; chè tutto il *φαινόμενον* è moto atomico, e la sua varietà è varietà di moto atomico, determinata questa dalle varietà di forme atomiche e loro combinazioni. Ciò il lettor di Lucrezio non può finora neppur sospettare; potrà intravvederlo nel II libro. Vedi I p. 93 sg. — **826.** *sonitu sonanti;* cfr. con Munro *anxius angor*, *penitus penetrare*, *fera ferri*, *apparet aperte*, *domi domitos*, *valida valeant* etc. *Aen.* II 53 *cavae cavernae*. — **827.** Si vede che è il caso più raro (p. es. *Roma amor*). — Questa similitudine delle lettere era antica e tradizionale, e probabilmente già di Leucippo e Democrito, poichè Aristotele *de gen. et corr.* 1, 2 l'usa appunto a spiegazione della teoria di quei due atomisti. Lucrezio l'ha certo trovata in Epicuro. — **828.** *plura* “un maggior numero di mezzi„ per variare e moltiplicare le combinazioni; cioè non il solo *mutatus ordo*, ma anche le variate combinazioni *cum aliis et aliis* (che è però anche delle lettere!), le variate proporzioni (anche queste non estranee alle combinazioni di lettere!) i *motus*, e sopratutto (come si vedrà) il numero straordinariamente grande di forme atomiche. Anzi, tenuto conto della osservazione qui sopra (in fine della nota a 820), è da credere che Lucrezio pensasse soltanto a questo gran numero di tipi atomici scrivendo *plura*, e accennasse a un punto di dottrina, che già aveva trattato nel II libro.

830-920. Intorno ad Anassagora e al suo sistema, vedi Excursus III, alla fine di questo libro I.

830. Il sostantivo sing. astratto *homoeomeria* non si trova che in Lucr. e in un frammento di Epic. *περὶ φύς.* (Gomperz, *Zeitschr. für österr. Gymn.*, XVIII, p. 262) *τό γε [στοιχεῖον] ἤδη τὴν ὁμοιομέρειαν τῷ φαινομένῳ κεκτημένον* “quell'eguaglianza di qualità che hanno il tutto e le sue parti nel campo del parvente perdura e si spinge fino alla materia prima„ (certo riferendo la dottrina di Anassagora; secondo il quale un pezzo d'oro, considerato solo in quanto è oro, ossia nel suo elemento oro, e fatta astrazione dai commisti e latenti altri elementi, per quanto si divida darebbe sempre particelle aventi i caratteri dell'oro). Aristotele non usa che l'aggettivo, e dice *ὁμοιομερῆ* gli *σπέρματα* di Anassagora. Simplicio, Plutarco e altri usano il sostantivo al plurale e in senso concreto, e chiamano *ὁμοιομερεῖαι* gli stessi *σπέρματα* di Anassagora (non crederei “from some misconception„ come vuole il

concedit nobis patrii sermonis egestas,
sed tamen ipsam rem facilest exponere verbis.
principio, rerum quam dicit homoeomerian,
835 ossa, videlicet, e pauxillis atque minutis

Munro, ma allo stesso modo come συγκρίσεις, cioè il nome astratto che indica il modo di costituzione, in linguaggio epicureo significa i corpi stessi composti). Nei frammenti di Anassagora non s'incontra nè il nome nè l'aggettivo; ond'è opinione generale fra gli storici della filosofia che il termine tecnico (agg.) con cui Aristotele suol distinguere le cose fatte di una sola e uniforme materia dai σύνθετα, come p. es. una casa, sia stato primamente da lui applicato agli elementi primi di Anassagora. Ma io credo col Munro che Epicuro ha trovato l'espressione negli scritti stessi di Anassagora. Anche non tenendo conto di Lucr. 834 *quam dicit hom.*, anche Simpl. e Plut. attribuiscono il nome ad Anassagora (Simpl. ... ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ; Plut. ὁμοιομερείας τὰς αὐτὰς [ἀρχὰς] ἐκάλεσε). Si noti che in nessuno dei frammenti di Anassagora è espressamente esposto il principio fondamentale della omeomeria, e solo v'è un accenno dove dice: Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι... Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων; le quali parole per lo meno non suffragano l'altra ragione dello Zeller, che le espressioni ὁμοιομερής, ὁμοιομέρεια non trovano la loro spiegazione che nel linguaggio aristotelico. (Vedi Zeller, I, 672 sgg.)

830. *et = etiam,* come in altri cinque luoghi. Il Lachm. li sacrifica tutti per una sua fissazione, che Lucrezio non possa usare *et = etiam.* Cfr. VI 7. — **834.** *quam;* c'è un forte anacoluto (*quam dicit hom., ossa putat gigni*); ma la lontananza del *putat* (839) e la stessa natura della descrizione fanno l'anacoluto naturale e inavvertito. Non mi so indurre, per levarlo, a mutare con Lach. Bern. Munro il mss. *quam* in *quom*, poichè con tanti *cum* che occorrono in Lucr. i mss. ci danno solo quattro *quom* e nessuno nei primi tre libri (vedi Lachm., p. 71). Anche Polle, *Phil.* 26, sta per *quam*, e così il Brieger. — **835** sgg. Gli esempi di Lucrezio sono tre di sostanze animali, poi un metallo, poi tre elementi. Aristotele quando discute questa teoria (in più luoghi) cita solo gli esempi di sostanze animali, contrapponendo a queste gli elementi empedoclei, come esempio di cose che invece Anassagora diceva non ὁμοιομερῆ ma σύνθετα; invece *Met.* I 3, cita come es. di ὁμοιομ. acqua e fuoco. In ciò il Munro vede una contraddizione non spiegabile di Arist. con sè stesso e cogli altri (p. es. qui Lucr.); lo Zeller tenta di eliminare la contraddizione con interpretazioni alquanto forzate. Ma la contraddizione scompare, se si tien conto dei diversi gradi di omeomeria, come s'è spiegato nell'Excursus III. Certo il nostro passo lucreziano conferma *Met.* I 3, nel senso che Arist. conosceva anche gli elementi empedoclei fra le omeomerie di Anassagora. Si noti anche che dove par dire il contrario egli mette Anassagora in diretto contrasto con Empedocle, notando come ciò che per quest'ultimo è semplicissimo, per l'altro è compostissimo. C'è poi *Phys.* I, 4, dove Arist. confutando l'altra faccia della teoria di Anassagora, cioè la mescolanza di tutto in tutto,

ossibus hic et de pauxillis atque minutis
visceribus viscus gigni sanguenque creari
sanguinis inter se multis coëuntibu' guttis
ex aurique putat micis consistere posse

---

fa la supposizione che da una di codeste sostanze si estragga via via una delle altre, e come esempio dice: *οἷον ἐκ σαρκὸς ὕδωρ ἐκκρινόμενον καὶ σὰρξ ἐξ ὕδατος*; e la perfetta reciprocità che hanno qui *σάρξ* e *ὕδωρ* ci danno il diritto di aggiungere anche questo passo a *Metaph.* I, 3 in testimonianza che anche Arist. conosceva, cogli altri, omeomerie d'Anassagora all'infuori delle sostanze animali e fra gli stessi elementi empedoclei. — **837.** *viscus* s'ha a intendere, all'infuori di ossa, liquidi e pelle, di tutte le restanti parti, molli, del nostro corpo. — **839-841.** Invece di *aurique... aurum*, il Bentley *auraeque... auram*, perchè non manchi il quarto elemento. Ma *aurae micae* non va; e non c'era alcun bisogno di citar tutti e quattro gli elementi (cfr. 853, dove c'è l'aria, ma manca la terra); e l'oro era certamente uno degli esempi di Anassagora stesso, poichè citato da Simplicio (in *phys.* f. 6: *πάντα τὰ ὁμοιομ. οἷον τὸ ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ χρυσόν* etc.) e altri. Più tormentato è 841, per l'*ignis* plurale, mentre il resto è singolare (meno *ossa* che in senso generico non può dirsi che in plurale), e che non può mutarsi in *ignem*, perchè ne verrebbe un iato (e appunto per questo Lucr. avrà qui preferito *ignis!*), e pel pallido *esse* in confronto dei più specificanti *gigni, creari, concrescere, consistere.* C'è dunque chi lo cancella come interpolato (Stürenb.): troppo improbabile! — Invece il Brieger mette una lacuna prima di 842, dove si parli di quel quarto elemento, e legge qui *ignibus exiguis.* Credo che Lucrezio ha scritto come sta. Che dei quattro elementi sieno nominati tre soli, non ha importanza; e soli tre (non i medesimi) sono in 453, che evidentemente richiama il passo qui. *Ignes* plur., s'è già detto, per evitare *ignem umorem.* Dunque nessuna ragione per la lacuna; e invece una ragione forte a favore del testo tradiz. è questa: abbiamo prima una serie di esempi occupanti ciascuno circa un verso, ciascuno (meno il primo) col proprio infinito di senso intensivo (*gigni, creari, consistere, concrescere*), ciascuno colla sua propria espressione per la piccolezza (*pauxillis atque minutis, micis, guttis, parvis*); e invece gli ultimi due esempi son condensati in un verso solo, con un infinito comune (il pallido *esse*), e sottintesa l'espressione della piccolezza. Si noti che anche i primi due esempi sono raccolti a unità bimembre col solo e comune inf. *gigni* e colla ripetiz. *pauxillis atque minutis.* È dunque una enumerazione del tipo 1 $(a + b)$; 2 $c + d + e$; 3 $(f + g)$. Invece colla lacuna del Brieger (contenente *ignem*, e l'es. dell'aria) ed *exiguis*, si ha la strana inconcinnità che il solo ultimo termine (*umorem umoribus esse*) è strozzato entro un mezzo verso, ed esso solo è senza espressione della piccolezza. Quanto a *ignibus ex*, cfr. *albis ex, variis ex, terris ex, tuisque ex* II, 731, 791; III. 10; VI 788 e *quibus e* passim. Cfr. anche, col Munro, *si quae ad; haec loca per; Cumas aput*; qua de; etc. etc. e similmente in Virgilio

840 aurum et de terris terram concrescere parvis,
ignibus ex ignis, umorem umoribus esse,
cetera consimili fingit ratione putatque.
nec tamen esse ulla idem ex parte in rebus inane
concedit, neque corporibus finem esse secandis.
845 quare in utraque mihi pariter ratione videtur
errare atque illi, supra quos diximus ante.
adde quod inbecilla nimis primordia fingit;
si primordia sunt, simili quae praedita constant
natura atque ipsae res sunt, aequeque laborant
850 et pereunt, neque ab exitio res ulla refrenat.
nam quid in oppressu valido durabit eorum,
ut mortem effugiat, leti sub dentibus ipsis?
ignis, an umor, an aura? quid horum? sanguen, an ossa?

---

e in altri. — **843.** *ex* aggiunto dal Lachmann, perchè Lucrezio omette la preposiz. avanti *parte*, *partibus* solo se sono uniti a un genitivo (come: *certa mundi languescere parte*). Il Munro, colla volgata, trasporta invece *idem* dopo *parte*. — *nec tamen;* cioè: mentre così esagera il molle delle cose, poichè lo mantiene anche nelle loro parti infinitamente piccole, pure non ammette il vuoto; e anche la divisibilità all'infinito (Anass. *οὔτε τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον ἀεί*), se urta contro il concetto d'una materia senza qualità, tanto più urta con una materia conservante, per quanto divisa, le sue qualità. Lucrezio aveva cominciato colla semplice esposizione del sistema di Anassagora; nel compir l'esposizione coll'aggiunta di due errori che Anassagora ha comuni con altri, rileva, con *nec tamen*, che quei due errori sono in contraddizione colla teoria di lui. Poi il *quare*, 845, non si riferisce a questa contraddizione rilevata, ma vuol dire soltanto: " in quanto dunque a questi due errori mi riferisco senz'altro alla confutazione che n'ho già data „ (*in utraque ratione*, cioè della negazione del vuoto e della divisibilità infinita). Con 847 poi, *adde* " aggiungi ora, per tornare alla teoria che è propria di Anassagora, alla omeomeria, che ecc. „ Nei collegamenti, come si vede, c'è una certa negligenza discorsiva, per la quale anche il *principio* 834 non ha il suo regolare successore: il successore logico è *nec tamen*, non già *adde*, perchè questo introduce la confutazione. — **847.** Invece di provare direttamente che *imbecilla sunt*, poichè si è come gettato attraverso quel *si primordia sunt*, prova addirittura che *primordia non sunt*, la prova però restando la stessa. — **850.** *refrenat* cioè *ea* sottinteso, benchè nella prop. antecedente *primordia* sia soggetto. Cfr. a 718. — **852.** La bella immagine *leti sub dentibus ipsis*, non è (col Munro) un'aggiunta a *in oppressu valido*, ma significa " dappoichè sono insanabilmente mortali „. — **853.** *sanguen an ossa*, Lamb. Bern. Mun. Brg. per mss. *sanguis an os*. Lach.: *sanguen os aurum*. Lucrezio usa normal-

nil, ut opinor, ubi ex aequo res funditus omnis
855 tam mortalis erit quam quae manifesta videmus
ex oculis nostris aliqua vi victa perire.
at neque reccidere ad nilum res posse neque autem
crescere de nilo testor res ante probatas.
praeterea quoniam cibus auget corpus alitque,
860 scire licet nobis venas et sanguen et ossa
et nervos alienigenis ex partibus esse.

---

mente *sanguen*, e le poche volte che ha *sanguis* l'ha con ĭ. Niente di più naturale che lo scambio *sanguis* per *sanguen* da parte di un copista. Il verso è stato fieramente assalito (insieme con 841) dallo Stürenberg (*Acta Societ. philol. Lipsiensis*, II 423 sgg.). Vede un segno di interpolazione in *sanguis;* un altro in *aura*, perchè, dice, il verso mira evidentemente a ricordare gli esempi di 835 sgg.; ma il parallelismo è rotto dalla sostituzione di *aura* ad *aurum*. Ma data l'intenzione (e c'è) di ricordare 835 sgg. è ben più probabile che un interpolatore si guardasse dall'introdurre una variante, anzichè l'autore stesso; ed è poi nel gusto di Lucrezio il ripetersi con lievi modificazioni. E la variante ha il suo valore. Lucrezio nomina qui per primi i due elementi che sopra sono per ultimi (841), e v'aggiunge un terzo (e forse apposta quello omesso prima): così la prima parte del verso è in deciso contrasto colla seconda, dove invece ricorda cose delle quali, assai più che degli elementi, appare assurda la supposizione dell'indistruttibilità. E il contrasto è segnato da *quid horum?* " o magari alcuna di quest'altre cose? *sanguen an ossa* (*an viscus*)? „ Lo Stürenberg giudica poi il verso assurdo in sè stesso, perchè Lucrezio " minime contendit alteras rerum illarum (ossium, visceris, sanguinis cet.) prorsus deleri, alteras servari, sed omnino ullam ex his rebus servari posse negat „; ma dove trova nel verso codesto *alteras servari, alteras deleri?* Il Brieger assentiva alle ragioni dello Stürenberg, ma oggi dice il verso difendibile. Siffatti versi enumerativi sono nel gusto di Lucrezio (p. es. 741). — Del resto questo argomento richiama 753 sgg.; ed è naturale che tornino gli stessi argomenti, perchè è errore comune di Empedocle e di Anassagora l'ammettere qualità secondarie nei *primordia*. — **854.** *ex aequo;* " per una egual ragione „. Poichè noi vediamo che fuoco, terra, oro, sangue ecc. sempre periscono, finchè resteranno fuoco, terra, oro, sangue ecc. sempre periranno. — **856.** *perire ex oculis nostris;* non simplicem. " sparire dai nostri occhi, ma perire sotto ai nostri occhi; scomparire perendo „. — **858.** Anche in questo verso s'è trovato a ridire, senza ragione. L'uso di *res* in questo verso e nel preced. in senso affatto diverso è cosa del tutto lucreziana. Vedi nota a 877.

859-866. Per secondo argomento pone un dilemma: cibo e bevanda entrano a costituire il nostro corpo; dunque, o non sono ὁμοιομερῆ i nostri *viscera*, sangue, ossa ecc. poichè contengono elementi affatto diversi; o supponi gli elementi dei nostri *viscera* ecc. già contenuti nel cibo e nella bevanda, e allora son questi tutt'altro che ὁμοιομερῆ. — **860.** Il verso in corsivo è supplito dal

sive cibos omnis commixto corpore dicent
esse et habere in se nervorum corpora parva
ossaque et omnino venas partisque cruoris,
fiet uti cibus omnis, et aridus et liquor, ipse
865 ex alienigenis rebus constare putetur,
ossibus et nervis sanieque et sanguine mixtim.
praeterea quaecumque e terra corpora crescunt
si sunt in terris, terram constare necessest
ex alienigenis, quae terris exoriuntur.
870 transfer item, totidem verbis utare licebit:

Lambino, ed è certo molto vicino al verso lucreziano perduto, sebbene sia contro l'uso lucreziano in questo caso l'*ex* con *partibus* (v. sopra 843). — *alienigenis:* quest'aggett. qui, e poi sotto, è detto non della sostanza ἀνομοιομερής, ma delle parti stesse di essa sostanza, d'altro genere del tutto. — **864.** Per solito si mette la virgola non prima ma dopo *ipse;* ossia: *liquor ipse* " l'acqua stessa della quale appar tanto più strano che contenga ossa, sangue ecc. „; ma meglio col Lohmann (e Brg.) *ipse cibus*, contrapposto a *venas, sanguen, ossa, nervos.* — **866.** *sanies* (a cui Brg. sostit. *venisque*, con Sus., *Phil.* XIV, p. 563) è ἰχώρ (il siero); Celso, V 26 *est enim quaedam sanies quae vel ἰχώρ vel μελίκηρα nominatur.* Ora, Arist. *part. anim.* I, 1: ἐστὶ δὲ τῶν ὁμοιομερῶν ... ὑγρὰ ... οἷον αἷμα ἰχώρ ... ξηρὰ δὲ ... οἷον νεῦρον ὀστοῦν: proprio *ossibus, nervis, sanie, sanguine* di Lucr. — *mixtim* è del Poliziano per *mixta.* — **867-869.** Ripete lo stesso dilemma, ma brevemente e accennando un solo corno, sott'intendendo l'altro, ossia: i prodotti della terra constare di elementi terrei. — **869.** " di cose di genere diverso dalla terra, ossia delle cose che da essa terra nascono. „ — **870** sgg. Aggiunge infine un altro esempio, diverso dai precedenti, in quanto è estraneo al campo della generazione e nutrizione, e sta qui per molti altri simili che si potrebbero addurre. — *transfer item* " trasporta similmente il ragionamento ad altri casi ecc. „; e non fa difficoltà che segua un caso solo. Il che per altro non è ammesso da tutti. I versi 873. 874 hanno assai tormentato i critici. Così come sono, e dove sono, nella tradizione non danno un senso ragionevole. Il Munro mette una lacuna tra i due (leggendo *his oriuntur* per *exoriuntur* 874), e riempie la lacuna con due versi: *Ex alienigenis quae tellure exoriuntur. Sic itidem quae ligna emittunt corpora* [" bodies of flame „], *aluntur Ex* etc. Sono dunque *due* nuovi esempi, de' quali il primo è mera ripetizione di 859 sgg, il secondo non ha senso (fiamma e fumo son nutriti da cose ad essi alienigene, cioè dalle cose che *oriuntur* dalle legna? ma se sono appunto fiamma e fumo che *oriuntur ex lignis*). Lachm. ingegnosamente (lo segue Bern.) legge 874 *ex alienigenis quae alienigenis oriuntur* (gli animali si nutrono di cose ad essi alienigene [*fruges*], che alla lor volta nascono da cose a loro alienigene [terra]; un alienigenismo al quadrato). Ma andrebbe subito dopo 869; poi non pare ammissibile l'elisione di un dittongo

in lignis si flamma latet fumusque cinisque,
ex alienigenis consistant ligna necessest,
|| praeterea tellus quae corpora cumque alit, auget ||
ex alienigenis, quae lignis exoriuntur.
875 Linquitur hic quaedam latitandi copia tenvis,
id quod Anaxagoras sibi sumit, ut omnibus omnis
res putet inmixtas rebus latitare, sed illud
apparere unum, cuius sint plurima mixta

---

finale di monosillabo (*quae*) avanti vocale breve (v. Luciano Müller, *de re metrica*, p. 284); poi non va il mutare 874. Io sto con Susemihl e Brieger (*Phil.* 23 e 44), e osservo: 874, che è = 869 colla sola sostituzione di *lignis* per *terris*, s'impone come genuino e sano, ed è confortato da *totidem verbis* 870 che si riferisce appunto a questa eguaglianza di 869 e 874; dunque 874 deve appartenere all'esempio di *flamma et fumus in lignis*, e ne è la chiusa; va letto insieme con 872. Quanto a 873, come si vede, dice proprio lo stesso che 867; non è che una variante di esso, scritta in margine (da Lucrezio stesso), e per opera di un copista introdottasi qui. Anche l'osservazione al principio di questa nota sta in appoggio della proposta soluzione. Anche nel corrispondente brano che segue l'esempio delle *ligna* è l'ultimo, e semplice (891 sg.). Messo così 873 fuori della continuità del testo, non sto a trasportarlo, col Brieger, avanti a 870.

875-896. “Nè vale la spiegazione di Anassagora, che in ogni sostanza esistano invisibili semi di tutte le altre, perchè ecc.„ Si noti che gli esempi addotti corrispondono esattamente ai precedenti, 881-887 = 859-866; 888-890 = 867-869; 891 sg. = 870-874. — **875.** *latitandi copia.* Il principio che *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι*, che Lucrezio chiama una scappatoia, è invece essenziale nel sistema di Anassagora; tanto che si potrebbe chiamare questo, anzichè il sistema della omeomeria, il sistema della anomeomeria. E v'era condotto inevitabilmente. Una volta riconosciuta e respinta la incoerenza di Empedocle, che aveva ammessa l'eternità di alcune qualità secondarie (quelle dell'acqua, aria ecc.), e l'aveva negata per altre, non c'eran che due vie: o ammetter questa eternità ed essenzialità per tutte, o negarla per tutte. Questa era la via giusta, e l'hanno presa gli atomisti; Anassagora, essendosi appigliato al primo partito, non aveva altro mezzo, per conciliare la teoria col fatto, che la sua mescolanza all'infinito di tutto in tutto: una omeomeria metafisica come base di una anomeomeria fisica. — Nota in questi versi (come 835 sgg., come le cento volte) con che precisione e chiarezza Lucrezio sa esprimere cose astruse o non facili. In questi casi i suoi versi non hanno il solito colore poetico, ma hanno la poesia dell'evidenza.

877. *latitare*, e poco prima *latitandi*, in diverso senso. Così molto spesso con *res*, con *corpus* etc. v. sopra 857 sg. e, sotto, 893 sg. II 714 *caecis corporibus fugiunt e corpore*, III 364 *lumina luminibus*, 451 *viribus aevi . . . obtusis ceciderunt viribus artus* etc.

et magis in promptu primaque in fronte locata.
880 quod tamen a vera longe ratione rapulsumst.
conveniebat enim fruges quoque saepe, minaci
robore cum saxi franguntur, mittere signum
sanguinis aut aliquid, nostro quae corpore aluntur;

Osserva bene il Munro che il vezzo s'attiene a quell'amore dell'assonanze, allitterazioni ecc. che era proprio dei poeti romani arcaici, e che Lucrezio risolutamente tien vivo. — **879.** Quasi ripetuto IV 97. — **880.** È quasi una formola stabile, che abbiam già incontrata, e incontreremo più volte. — **881.** sgg. (cfr. 775 sgg.). Questi versi offrono qualche difficoltà, parendo oziosamente ripetuta l'operazione del macinare. Stürenb. taglia corto col regalare il bel v. 884 a un interpolatore. Il Munro rimedia trasportando 885 prima di 884 „ e quando stritoliamo dell'erba tra due sassi dovrebbe uscirne del sangue. „ Ma quando si stritola l'erba tra sassi? Lucrezio prende i suoi esempi da operazioni abituali della vita; non suol ricorrere a cose possibili ma solo eventuali: è anzi da notare in Lucrezio anche questa fedeltà poetica al vero. Lasciamo dunque i versi come sono, e s'osservi che si tratta di due operazioni di diverso grado: dapprima il *robur saxi* è solo *minax* (sospeso sopra), e le *fruges* semplicemente *franguntur* (sono stritolate), e non s' aspetta se non che *mittant* un qualche *signum sanguinis;* dopo invece la pietra *terit* (sfrega) l'altra pietra, sicchè il grano sarà non solo stritolato ma polverizzato, e per conseguenza si aspetta che il sangue abbia a *manare*, cioè, se non a scorrere, a gocciolare con qualche abbondanza. Ora la macina antica, in sostanza, era un cono massiccio di pietra (*meta*) sul quale era sovrapposto e fatto girare un corrispondente imbuto di pietra (*catillus.* V. Guhl e Koner, la *Vita dei Greci e dei Romani*, II p. 367 sgg. 2.ª ediz. ital.). Mediante certa ondulazione del piano (della *meta* o del *catillus*) si otteneva a un certo posto un siffatto ravvicinamento delle due pietre, da avere farina molto fina; per aver farina più grossa bastava che il *catillus* fosse tenuto un po' più alto (vedi Blümner, *Technologie der Gewerbe* etc. I p. 28). A questi due gradi di pressione corrispondono benissimo i due gradi di pressione descritti da Lucrezio (come s'è or ora spiegato) e scompare il bisogno della lacuna di Brg. tra 883 e 884. E si noti ora con che poetica evidenza — pei suoi Romani — li ha descritti Lucrezio. Ad ogni modo si tratta qui di due modi diversi (o momenti successivi) del macinare (credo men probabile che col primo modo s'intenda il mortaio, ch'era in uso pel grano prima della macina, ma durò in uso anche insieme colla macina; il *minaci* corrisponderebbe men bene al pestello, che doveva anche, per solito, esser di legno, secondo il Blümner, l. c. p. 21 sg.). — **882.** *robore saxi* cfr. II 449 *duri robora ferri*, e Verg. *geor.* I, 169 *grave robur aratri* — **883.** *aliquid* (*eorum*) *quae* etc. „ alcunchè di quelle sostanze o parti che dentro il nostro corpo si nutrono appunto di ciò che vien fuori dalla macina „. Cfr., col Munro, Plaut. *Men.* 192 *quam quisquam qui impetrant*; Verg. ecl.

cum lapidi in lapidem terimus, manare cruorem.
885 consimili ratione herbas quoqne saepe decebat
et laticis dulcis guttas similique sapore
mittere, lanigerae quali sunt ubera lactis;
scilicet, et glebis terrarum saepe friatis
herbarum genera et fruges frondesquae videri
890 dispertita inter terram latitare minute;
postremo in lignis cinerem fumumque videri,
cum praefracta forent, ignisque latere minutos.
quorum nil fieri quoniam manifesta docet res,
scire licet non esse in rebus res ita mixtas,
895 verum semina multimodis inmixta latere
multarum rerum in rebus communia debent.
'At saepe in magnis fit montibus' inquis 'ut altis
arboribus vicina cacumina summa terantur
inter se, validis facere id cogentibus austris,

II, *aliquid... quorum indiget usus; Aen.* IV 598. XI 81. 172. In Lucrezio stesso II 583. VI 814. — **884.** Nessuna ragione di togliere l'*in* dei mss. (Lach. Bern.); anzi ci sta benissimo: " quando maciniamo sfregando pietra contro pietra. „ Con o senza *in*, del resto, la frase doveva essere comune per accennare alla macina o al molino. Plaut. *Asin.* v. 31 *num me illuc ducis ubi lapis lapidem terit?* E anche questo es. sta contro il Munro. — **885.** È naturale che delle erbe dica soltanto " all'occasione „. — **886.** " goccie di umor dolce e di tal sapore ecc. „ colla solita *abundantia.* — *laticis* antica e sicura correzione per *latices.* La proposta del Bruno *salices* non arride punto, sebbene approvata da Sus. e Brieg. e sebbene dia a *et* un'aria più naturale. — **887.** *ubera lactis;* per *ubere lactis* (mss. Lachm., Bern., Munro, Brg.), secondo la correzione di Lamb. (Bruno). Cfr. II 370 *ad sua... decurrunt ubera lactis.* E Tibullo *ubera lactis*, Varrone *mammam lactis*, Eurip. *Phoen.* 1526 *γάλακτος παρὰ μαστοῖς.* Fa qualche difficoltà il gen. sg. *lanigerae;* ma più ancora la costruzione del Lach. *simili sapore quali ubere lactis oves sunt;* o quella del Brg. *quali* (sapore) *sunt* (guttae in) *ubere lactis.* — **895.** *semina communia multarum rerum multimodis* (cfr. 683) *inmixta latere in rebus.* — **897-920.** Vedi Vol. I p. 94 sg., dove è detto perchè si possa credere questo § al pari del § 803 sgg., una aggiunta fatta dal poeta, dopo che aveva scritto buona parte del libro II. Il § 803 sgg. è contro gli ilozoisti; questo contro gli anassagorei; le due dottrine sono essenzialmente diverse; ma poichè le due cercano una conferma nel medesimo ordine di fatti parventi (noi vediamo *fruges* uscir dalla terra 803, noi vediamo fiamme uscir dagli alberi, 897), son combattute colle stesse armi, cioè colla medesima spiegazione epicurea di quei fatti parventi. I due §§ hanno la medesima forma esteriore, contengono la medesima obiezione, e la medesima confutazione; e son tra

900 donec flammai fulserunt flore coorto.'
scilicet, et non est lignis tamen insitus ignis,
verum semina sunt ardoris multa, terendo
quae cum confluxere, creant incendia silvis:
quod si facta foret silvis abscondita flamma,
905 non possent ullum tempus celarier ignes,
conficerent volgo silvas, arbusta cremarent.
iamne vides igitur, paulo quod diximus ante,
permagni referre eadem primordia saepe
cum quibus et quali positura contineantur
910 et quos inter se dent motus accipiantque,
atque eadem paulo inter se mutata creare
ignes et lignum? quo pacto, verba quoque ipsa
inter se paulo mutatis sunt elementis,
cum ligna atque ignes distincta voce notemus.

---

loro concatenati per 907. Non osta al supposto della posteriorità il fatto che Lucr. ha pur messo questo § in naturale relazione col precedente, in quanto l'obiezione pare direttamente suggerita dall'ultimo (891 sg.) dei fatti citati in esso precedente paragrafo.

900. *flammai flore;* cfr. IV 448 *bina lucernarum florentia lumina flammis*, e Hom. ed Aesch. πυρὸς ἄνθος. — Nota la bella allitterazione *flam- fuls- flo-*.

901 sgg. Risponde all'obiezione, e la risposta era in sostanza già contenuta in 893-896. Tantochè, anzi, l'obiezione viene fuori alquanto inaspettata dopo quei versi; e questa è una nuova ragione in appoggio di quello che s'è detto or ora in nota a 897-920. E ora aggiungiamo: l'aggiunta parallela a 803-829 sarebbe soltanto il brano 897-914; ma con siffatta aggiunta la grande sezione, che comincia con 635, finiva qui bruscamente, senza una conclusione, quale s'aveva invece prima, nei versi 893-896. Quindi la spinta alla ulteriore breve aggiunta 915-920.

902. *semina ardoris.* Non " atomi di fuoco, o atomi ardenti " ma atomi di quella tal forma che li fa appropriati a costituire il fuoco. — *terendo*, " per la confricazione dei rami ", cfr. 312. — **904.** *facta*, è il contrapposto di *semina* " se ci fosse la fiamma bell'e fatta ". — **906.** il sogg. è *ignes*. — *volgo* " come un fatto normale, frequentissimo ". — **907** sgg. cfr. 817 sgg. — **911.** *eadem* qui e *eadem* 908 non dicono, come mostra 913, che proprio gli stessi atomi costituiscono *ignes* e *ligna*, ma in parte i medesimi, in parte diversi, ma tutti poi appartenenti al medesimo " alfabeto di forme atomiche ". — **913.** *paulo mutatis.* Probabilmente è stato scrivendo in 901 *lignis*... *ignis* che Lucr. pensò di profittare della casuale grande assonanza dei nomi stessi, per illustrare la comunanza di elementi delle due cose. — **914.** *distincta voce* " con nome affatto diverso ". Insomma: " A quella maniera che le stesse parole *ignes* e *ligna* hanno

915 denique iam quae cumque in rebus cernis apertis
si fieri non posse putas, quin materiai
corpora consimili natura praedita fingas,
hac ratione tibi pereunt primordia rerum:
fiet uti risu tremulo concussa cachinnent

---

buona parte delle lettere comuni, eppure son nomi del tutto distinti quelli con cui designiamo *ignes* e *ligna* „. — Il Brieg. dando a *cum* un senso semplicemente temporale, "quando designiamo ecc. „, crede grammaticalmente imposta la correzione *notamus*. Così pareva a me pure; ma ora inclino a conservare *notemus* dei mss., intendendo *cum* in senso avversativo: "Sebbene siano due nomi affatto distinti quelli con cui designiamo *fuoco* e *legno* „. — **915** sgg. Questa nuova chiusa (v. nota a 901 sgg.) umoristica gli è stata suggerita da II 973 sgg. Là Lucreziò dimostra a che assurdi si viene se non si ammette che esseri senzienti possano risultare da elementi privi di senso; qui ha dimostrato in genere che è assurdo non ammettere nei composti qualità che non sieno già nei componenti: a questa stregua, infine, se le cose bianche non possono esser bianche che data la bianchezza dei loro elementi, anche i piangenti e i ridenti dovranno esser composti di elementi che piangono e ridono. Se non che, invece di preparare qui la conclusione strana col pensiero generale: "allora negli atomi avremo tutti i fenomeni del mondo sensibile „, ha sostituito quest'altro: "allora i tuoi *primordia* non sono più *primordia* (*pereunt tibi primordia*) „, un pensiero che non combacia più tanto bene, ma che nella mente di Lucrezio era sinonimo di quell'altro; chè per lui il pensiero: *primordia* aventi le qualità delle *res* era invincibilmente identico a *primordia* non *primordia;* cfr. nota a 848. — Che si tratti qui di una nuova chiusa, appare anche del distacco di questi versi dai precedenti. Infatti 897-914 sono, come in continuazione di 875-896, diretti esclusivamente contro l'aspetto anomeomerico della dottrina di Anassagora; invece questi ultimi sono in confutazione tanto del concetto omeomerico come del concetto anomeomerico, ossia dell'errore fondamentale dal quale nascono ambedue quei concetti, cioè l'errore che ciò che è nel fenomeno deva essere anche nella materia prima; p. es. se un pezzo d'oro è giallo e splendido, vuol dire che è fatto di materia prima gialla e splendida (omeom.); se dal legno esce fuoco, vuol dire che nel legno *latebat* del fuoco (anomeom.). — **919** sg. Ciò che escludo nel modo il più reciso, è che i due versi 919, 920 sieno aggiunti qui da un interpolatore (Polle, Neumann). Sono una bella variazione di II 976 sg., e mostrano come Lucrezio si compiacesse della comica pittura, e fosse innamorato dei bellissimi suoi versi. Potrebbe attribuirsi a un interpolatore intelligente (del quale per altro tracce sinora non abbiamo) il mutamento (per necessità di collegamento) *fiet uti... cachinnent* per *scilicet... cachinnant;* ma *salsis umectent* per *spargunt rorantibus* non può esser che di Lucrezio, ed è conforme al tipo di variazioni che usa Lucrezio nelle sue ripetizioni. La supposizione, poi, che Lucrezio scrivesse prima qui questi due versi, e li ripetesse nel libro II, non va per le ragioni dette e riguar-

920 et lacrimis salsis umectent ora genasque.
Nunc age, quod super est cognosce et clarius audi.

---

danti l'intero paragrafo; ed appare anche per sè stessa improbabile Nel libro II la giocosa argomentazione è assai più a suo posto, come ridicola conseguenza dell'attribuire agli atomi senso e quindi vita, e v'è convenientemente preparata e sviluppata: qui è un guizzo inaspettato, strano, e in fondo non del tutto giustificato, contro chi vorrebbe dare ai *primordia* anche colori e sapori; e la strana uscita trova la sua naturale spiegazione in ciò, che Lucrezio si riferisce, in mente sua, a cosa già scritta. — Del resto anche altrove Lucrezio si compiace di polemizzare tirando le dottrine avversarie a conseguenze ridicole; p. es. III, 365 sgg.

921-1109. Ultima sezione del I libro. Detto della natura dello spazio e della materia, il poeta s'accinge a dimostrare che sono infiniti e l'uno e l'altra, e quindi l'universo che ne risulta (921-1051). Come complemento aggiunge anche qui la confutazione d'una dottrina, la gravitazione al centro dell'universo, che mal si concilia col concetto della infinità (1051-1109).

921-950. Preludia al grandioso tema con un nuovo bellissimo proemio, che però, al solito, non ha stretta relazione coll'argomento che seguirà. — Di questi 30 versi, i primi cinque si trovano soltanto qui, gli altri 25 (926-950) li troviamo ripetuti come proemio al IV libro, con queste poche modificazioni: I 936 *sed*, IV 11 *nam;* I 949 *perspicis*, IV 24 *percipis;* I 950 *qua constet compta figura*, IV 25 *ac persentis utilitatem*. Abbiamo già avuto molti esempi di iterazioni lucreziane. Talora sono semplici locuzioni o brevi accozzi di poche parole, che Lucrezio ama usar di frequente; talora sono brevi formole di passaggio o di chiusa, oppure formule o sentenze distese anche per più di un verso, che, essendo importanti pel sistema, Lucrezio vuol ben fissare nella mente del lettore, richiamandole ad ogni occasione opportuna; talora sono formole poetiche o sono anche più ampie similitudini poetiche, o semplici motivi poetici descrittivi, che Lucrezio va ripetendo non per altro che perchè se ne compiace. Gli piace anche richiamare i medesimi esempi presi dalla esperienza comune, per un intento diverso. Notisi anche che talora queste ripetizioni ricompaiono identiche, ma più spesso (segnatamente le più lunghe) leggermente modificate, o per necessità di adattamento nella costruzione con ciò che segue o precede, o per semplici ritocchi artistici. La critica si è espressamente occupata di queste iterazioni (v. in particolare: Gneisse, *de versibus in carm. Lucr. repetitis;* Lohmann, *Quaestiones Lucretianae;* Tohte, in *Jahrb. di Fleckeisen*, 1879; Brieger, nelle assennate recensioni di codesti lavori in Bursian 's Jahresb. 1879. 1890 e nei *Prolegg.* alla sua ediz. p. XVI sgg.), dapprima colla tendenza a eliminarne molte (il Gneisse sopratutto) come dovute all'editore del poema o a interpolatori; ma oggi, a buon diritto, prevale una tendenza conservatrice. Il Susemihl (*Philologus*, 44) e il Brieger giudicano che assai piccolo sia il numero di ripetizioni non fatte dallo stesso poeta. Così è infatti. Il grandissimo numero di ripetizioni sulle quali non può cader dubbio che Lucrezio le ha volute e a bella posta cercate, ci devono render

nec me animi fallit quam sint obscura: sed acri
percussit thyrso laudis spes magna meum cor

---

molto guardinghi nel sospettare interpolazioni, e anche nel metter limiti a codesto vezzo o criterio artistico lucreziano. Certo Lucrezio ha lasciato il suo poema incompiuto, in tutte le sue parti; e può essere che in una revisione definitiva, togliesse anche una parte delle molte ripetizioni; ma non incombe alla critica di fare quello che non ha fatto Lucrezio. — Venendo ora al caso nostro: che Lucrezio abbia primamente scritti qui nel I libro i 25 versi, coi 5 che li precedono, non può esser dubbio; vi sono in posto convenientissimo, e il *sed quoniam* 951 è il sicuro segno della ripresa della trattazione dopo una digressione. Virgilio li ha letti qui, poichè ha una imitazione (vedi sotto) che abbraccia parte dei 5 primi versi e il principio del brano dei 25 versi ripetuti nel libro IV. Nonio invece fa ripetute citazioni di questi versi, sempre come appartenenti al IV; sicchè fino da antico, anzi per fermo fino dalla prima pubblicazione del poema, si leggevano così nel I come nel IV. Ma chi li ha messi come proemio in testa al IV libro? Lachmann trova la ripetizione di così pessimo gusto, che non può assolutamente attribuirla al poeta, e quindi condanna il proemio del IV libro come interpolazione, supponendo che l'editore, trovando il IV libro senza proemio, abbia voluto in qualche modo rimediare alla mancanza. E con Lachm. stanno Bern. e Munro. Io credo invece che questo non sia che un caso estremo, che rientra nella regola generale. Lucrezio stesso, compiacendosi de' suoi bellissimi versi, n'ha profittato una seconda volta (come ha fatto pel *nam veluti pueri* etc. che ripete in tre proemi). E i pochi mutamenti fatti sono un indizio chiaro della volontà e dell'opera del poeta; sopratutto l'ultima variante: è estremamente improbabile che altri, all'infuori del poeta stesso, avvertisse la inopportunità di dire nel IV *dum perspicis omnem naturam rerum qua constet compta figura* (949 sg.), dopo che per tre libri codesta *compta figura* era già stata descritta; e aggiungi che la sostituzione *ac persentis utilitatem* (IV 25) è di schietto sapore lucreziano. Per quest'ultima osservazione, anzi, non credo neppure che Lucrezio, nel ricopiare sè stesso, avesse l'intenzione di toglier più tardi il brano dall'uno o dall'altro posto. Poichè Lucrezio l'aveva codesta singolarità del frequente ripetersi, con che criterio possiamo noi assegnarvi un limite?

921. " Impara quello che ancor resta. „ Qui, eccezionalmente, il *quod super est* non è un semplice avverbio. — *clarius audi*. Come in *clare intellegere* così in *clare audire* la chiarezza propria della cosa intesa o udita è trasportata all'atto dell'intendere e dell'udire. Del resto il *clarius* qui non accenna a una più chiara esposizione, ma a un più alto suono del canto, per la nuova grandiosità dell'argomento; si tratta di dominar collo sguardo l'infinito. Il che non toglie il contrasto cercato di *clarius* coll'*obscura* del verso seguente. Il qual contrapposto non è favorevole alla lacuna del Brg. tra 921 e 922. — **922.** cfr. 136. Il sogg. di *sint* è il collettivo *quod super est*. La sconcordanza è così naturale, che non occorre punto supporre una lacuna tra 921 e 922. Macrobio

et simul incussit suavem mi in pectus amorem
925 musarum, quo nunc instinctus mente vigenti
avia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo. iuvat integros accedere fontis
atque haurire, iuvatque novos decerpere flores
insignemque meo capiti petere inde coronam,
930 unde prius nulli velarint tempora musae;
primum quod magnis doceo de rebus et artis
religionum animum nodis exsolvere pergo,
deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.
935 id quoque enim non ab nulla ratione videtur:
sed veluti pueris absinthia taetra medentes

---

cita questi versi 922-927 confrontandoli coll'imitazione virgiliana *Georg.* III 289 *Nec sum animi dubius, verbis ea vincere magnum Quam sit, et angustis hunc addere rebus honorem: Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis Raptat amor; iuvat ire iugis, qua nulla priorum Castaliam molli devertitur orbita clivo.* Cfr. anche *Georg.* II 476 *ingenti percussus amore* (*musarum*); *Aen.* IX 197 *magno laudum percussus amore.* — **924.** *incussit* v. 19. — **925.** *mente vigenti* " col vivido pensiero ". In questi versi l'entusiasmo mentale di Lucrezio è vivamente espresso: è lui, quale ce lo fa sentire la lettura del suo poema. — **926.** *avia* " fuor di strada ". — **927.** *solum* è il suolo ed anche la suola, o la pianta del piede. — *integros* " intatte ". — *fontis haurire* cfr. Lucilio: XXX 2 (Müller): *quantum haurire animus Musarum ec fontibu' gestit.* — **930.** " donde non mai prima le muse hanno preso (una corona) per cingere il capo di alcuno (fra i Romani) ". — **931.** " E ben merito questa corona tutta nuova, perchè ecc. " — **932.** *animum* i mss., qui e IV 7; quindi anche l'archetipo; Lattanzio *Instit.* I 16 cita il verso con *animos*, che è migliore e per suono e per senso, ed è forse quello che ha scritto Lucrezio. — **934.** *contingens*, e **938** *contingunt* e **947** *contingere*, sempre composti di *tango* non di *tingo;* e anche II 755 *colore cave contingas semina rerum;* e II 501 *purpura... tacta colore.* Cfr. infatti VI 1186 *croci* CONTACTA *colore*, e Ovid. *Met.* II 123 *pater ora sui sacro* MEDICAMINE *nati* CONTIGIT. E lo stesso è il *contingere sale* e *amurga* di Verg. *Georg.* III 403, 448 e Catul. 64, 409 *contingi lumine* (aspergere, spalmare). — **935.** Cfr. Balb., in Cic. *ad Att.* IX 7 *illud certe scio me ab singulari amore ac benevolentia... tibi scribere.* Liv. X 31 *ab ultima iam dimicantibus spe.* Ma a ragione il Munro più che questi esempi trova simili al nostro caso: *a Platone, ab Isocrate esse;* e Cic. *ad fam.* XI 10 *a certo sensu iudicas* e Lucr. stesso I 693 *contra sensus ab sensibus repugnat.* — Epicuro non voleva saperne dei poeti, perchè vedeva in essi i più efficaci divulgatori di quelle idee ch'egli combatteva. Non avrebbe certo ripudiato la poesia di Lucrezio. — **936-942.** Ognuno ricorda la tra-

cum dare conantur, prius oras, pocula circum,
contingunt mellis dulci flavoque liquore,
ut puerorum aetas inprovida ludificetur
940 labrorum tenus, interea perpotet amarum
absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
sed potius tali pacto recreata valescat,
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
945 volgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti
carmine Pierio rationem exponere nostram
et quasi musaeo dulci contingere melle;
si tibi forte animum tali ratione tenere
versibus in nostris possem, dum perspicis omnem
950 naturam rerum, qua constet compta figura.
Sed quoniam docui solidissima materiai
corpora perpetuo volitare invicta per aevom,

---

duz. del Tasso: “ Come all'egro fanciul porgiamo aspersi ecc. „. — *taeter*, di ciò che è ripugnante ai sensi cfr. II 510. — **940**. *tenus* col genit. anche Livio e Quintil. — *perpotet* “ beva tutto, non fermandosi ai primi sorsi „. — **944**. *quibus*. Il Munro osserva che Lucrezio non usa il dativo dell'agente col passivo; cosicchè questo dativo è da spiegare per attrazione dell' *iis* sottinteso. — *tristior*, troppo arida, e poco soddisfaciente la fantasia e il sentimento. — **945**. Cicerone dice al contrario che la filosofia di Epicuro era la più diffusa e popolare. Ma a ciascun filosofo paion sempre pochi i seguaci della propria dottrina e sempre troppi i seguaci delle altre. — **946**. *rationem nostram* “ il nostro sistema „. — **947**. Son qui fusi il *musaeus lepor* di 934 e il *dulce mel* di 938. — *musaeus* = *musarum*; qui = “ poetico „ e II 412 “ musicale „; ma i due sensi non erano così distinti per gli antichi, come per noi. Del resto la parola è quasi esclusiva di Lucrezio. Apul. (*Met.* II p. 124) chiama Orfeo *musaeus vates*. — **949**. “ Tenerti legato alla mia esposizione finchè tu arrivi a comprender per intero ecc. „ — **950**. *compta figura*; dall'*omnis natura*, che comprende anche l'oceano di liberi atomi turbinanti nell'infinito, il pensiero si ristringe a quella parte della natura che è *compta figura*, alle isole-mondi, e, in genere, alle *res* propr. dette, ai *concilia*. Per *compta* vedi nota a IV 27.

951-957. “ Ora vediamo se la somma degli atomi è finita o infinita, e se finito o infinito è lo spazio. „ La dimostrazione che segue procede sul tipo di quella di Epicuro (vedi sotto): dimostra prima che è infinito il tutto (fino a 1010 e forse oltre); dimostrato questo, e che quindi almeno un de' due (*spazio* o *materia*) deve essere infinito, mostra che se l'uno è infinito non può esser finito l'altro. Quindi è infinito ciascuno dei due componenti il tutto. — **952**. *invicta* = *aeterna*. — *volitare* veramente non è fra

nunc age, summai quaedam sit finis eorum,
necne sit, evolvamus: item quod inane repertumst
955 seu locus ac spatium, res in quo quaeque gerantur,
pervideamus utrum finitum funditus omne
constet, an immensum pateat vasteque profundum.

---

le cose già dimostrate. È un'altra di quelle anticipazioni, quasi inevitabili, alle quali s'è già accennato. Vedremo qui sotto, del resto, che questa anticipazione è pure implicita in una delle prove (984 sg.). **956.** *funditus omne;* due parole che Lucrezio volentieri accozza. Ma la loro unione con *finitum* non è chiarissima. Vuol dire: se è finito, proprio finito in modo che ci s'arrivi del tutto al fondo, sì da esaurirlo proprio tutto. — **957.** *profundum* rinforzato dal *vaste* vien a dire una profondità senza limiti; *vaste* accenna alla desolata solitudine per la quale si va si va senza trovar mai riposo, senza trovarne mai la fine.

958 sgg. Ecco anzitutto la concisa e perspicua dimostrazione di Epicuro, nella lettera a Erodoto 41. *Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι. τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται <ἀλλὰ μὴν τὸ πᾶν οὐ παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται·> ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει· πέρας δὲ οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον.* (= Lucr. 958-964). *Καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ. εἴ τε γὰρ ἦν τὸ κενὸν ἄπειρον, τὰ δὲ σώματα ὡρισμένα, οὐδαμοῦ ἂν ἔμενε τὰ σώματα, ἀλλ' ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα, οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπάς.* (= Lucr. 1014 sgg.). *εἴ τε τὸ κενὸν ἦν ὡρισμένον, οὐκ ἂν εἶχε τὰ ἄπειρα σώματα ὅπου ἐνέστη* (= Lucr. lacuna tra 1013 e 1014). — Lucrezio dimostra la infinità del tutto, dell'universo, con quattro (o forse cinque) prove. La prima prova 958-964 è, si può dire, la traduzione della prova che dà Epicuro (v. qui sopra): " una cosa finita ha un *extremum;* un *extremum* non può essere segnato che da un'altra cosa che confina con quella prima; chè bisogna ci sia un dove per entro cui non continui più la sensazione (sia pure nella fantasia) di quella cosa; ora, all'infuori del tutto non c'è niente; dunque non c'è niente che confini col tutto, e il tutto non ha *extremum.* è infinito ". Per ben afferrare questa sottigliezza, non bisogna dimenticare che per Epicuro il vuoto è qualche cosa. Se noi pensiamo l'universo come finito, la nostra mente pensando al niente che c'è al di là, non può altrimenti pensarlo che come vuoto, cioè come qualche cosa. Sicchè questa prova non è sostanzialmente diversa dalla prova seguente (968-983), più poetica e più evidente alla fantasia. — Questa prima prova è ripetuta più sotto 998-1001. Susemihl crede che quella sia la redazione definitiva, e questa la più antica, che Lucrezio avrebbe poi soppressa, e la vuol tra [illegible], cambiando *praeterea* di 968 in *principio* (*Phil.* 44) Ma questa è la prova principe di Epicuro (per il *πᾶν*), quindi la sola che dà nello stringato sommario a Erodoto, ed è quella che anche Cic. (*de div.* II 103) ci riferisce. È quindi troppo improbabile che Lucrezio volesse toglierla dal primo posto. Aggiungi che qui è pienamente sviluppata, mentre 999 sgg. è piuttosto

Omne quod est igitur nulla regione viarum
finitumst: namque extremum debebat habere:
960 extremum porro nullius posse videtur
esse, nisi ultra sit quod finiat; ut videatur
quo non longius haec sensus natura sequatur.
nunc extra summam quoniam nil esse fatendum,
non habet extremum, caret ergo fine modoque.
965 nec refert quibus adsistas regionibus eius:
usque adeo, quem quisque locum possedit, in omnis
tantundem partis infinitum omne relinquit.
praeterea si iam finitum constituatur
omne quod est spatium, siquis procurrat ad oras

---

accennata. Per la ripetizione vedi nota a 998 sgg. — **958.** *omne quod est*, *τὸ πᾶν*. — *nulla regione viarum* " in nessuna direzione „. — **959.** *debebat* " dovrebbe „. — **960.** *nullius*, genitivo di *nihil*. — *videtur* " si vede „ come poi *videatur* " si veda, appaia „. — **960.** *quo* (non *ubi*); il dove verso cui. — *non longius sequatur* " non continui „. — **962.** *haec sensus natura* " questa special sensazione „ ossia " la sensazione di questa cosa speciale „; *haec* = *huius rei* (la *res* implicita in *nullius*) e *natura sensus* = *sensus*, come le tante volte *natura animai*, *aquai* etc. = *anima*, *aqua*. Però la cosa non è così liscia: si capirebbe senz'altro se *sensus* indicasse, come per solito, la facoltà, lo strumento del sentire; ma qui è invece la sensazione; e mi par che la perifrasi sia appunto usata per esprimere la sensazione anzichè il senso; *haec natura sensus* " questa forma, questo modo di *sentire* „ in quanto è determinato appunto dall'oggetto sentito. — Altri (p. es. Munro) intende *haec sensus natura* = *hic sensus* = *noster sensus*; ma quest'idea di *noster* non solo è superflua, ma guasta, perchè par quasi trasportarci sopra un terreno kantiano, come a dire " per necessità imposta dal nostro modo di sentire „. — Nè va l'intendere *haec* come oggetto; ci vorrebbe *hoc*, perchè è essenziale il riferimento alla singola e precisa cosa accennata in *nullius*.

965-967. Questo è un corollario, che insieme chiarisce meglio la cosa. Nell'infinito non c'è un centro; ogni punto dell'infinito è egualmente centro. E questa aggiunta chiarisce meglio il legame che c'è tra la dimostrazione dell'infinito universo, e la confutazione che segue (1052 sgg.) della teoria *centrale*. — **965.** *quibus region.* ablat. di luogo. — **967.** " Egli [sogg. *quisque*] ha davanti e dietro a sè, e in tutte le direzioni l'universo in egual modo infinito. „

968-983. " Se supponi finito l'universo, immaginati di portarti all'estremo limite, e di là scaglia fuori un proiettile; se va al di là, vuol dire che c'è ancora spazio, cioè continua l'universo; se non va, vuol dire che urta contro un ostacolo, cioè contro qualche cosa ancora. „ — L'Hörschelmann (*Observat. altarae in Lucr.*) ha mostrato che tutta la prima serie di prove (fino a 1011) si riferisce

ultimus extremas iaciatque volatile telum,
id validis utrum contortum viribus ire
quo fuerit missum mavis longeque volare,
an prohibere aliquid censes obstareque posse?
alterutrum fatearis enim sumasque necessest.

ıll'infinità del tutto; che nessuna è prova dell'infinità del sem-
ɔlice spazio. In Germania questa spiegazione è accettata con plauso,
: come eliminante un precedente concetto erroneo che s'aveva di
tutto questo brano. Il Munro invece trova che codesta spiegazione
'alsa il concetto lucreziano, e che in realtà, come ha promesso
955 sgg., Lucrezio, premessa la prova 958 sgg. pel tutto, ora (968
ɪgg.), e 984 sgg. intende provare l'infinità non del tutto ma dello
ɪpazio. In verità la disputa mi sa un po' di logomachia. Lucrezio
ɪenza dubbio in queste prove intende parlare dell'universo, e *omne
quod est spatium* qui (969 cfr. 523) come *spatium summai totius
omne* in 984 significano l'*omne,* la distesa del tutto, lo spazio con
ciò che esso contiene; ma è anche vero che in questa prova, come
nella successiva (984 sgg.), ciò che in primo luogo e sostanzialmente
risulta dimostrato è l'infinità dello spazio. Questa prova si risolve
nella impossibilità in cui noi siamo di concepire lo spazio, o esten-
sione pura, come limitato; nella prova successiva è la limitazione
dello spazio che si dimostra sarebbe causa di eliminazione dei
moti vitali della natura (che anche la limitazione della materia
condurrebbe allo stesso effetto, è argomento trattato più giù,
1014 sgg.). L'Hörsch. non ha scoperto il vero e sostituitolo al-
l'errore; ha determinato con maggior precisione il pensiero di
Lucrezio. — Similmente non mi par sostanziale un'altra scoperta
dell'Hörsch.: che Lucrezio, a differenza e meglio di Epicuro, di-
stingue bene nella sua argomentazione lo spazio in genere (oc-
cupato o no) dal *vuoto.* Infatti Lucrezio dice *locus ac spatium,*
e non *inane,* in 955, dove si tratta dello spazio in genere; dice
inane 1009 sg. dove si tratta proprio di spazio vuoto; mentre
Epicuro (v. sopra) dice *κενόν* (anzichè, poniamo, *τόπος*) pur trat-
tandosi di spazio in genere. È una minor precisione di linguaggio,
che non toglie nulla alla chiarezza e precisione del ragionamento.
E tra l'argomento (il terzo) di Epic. e il corrispondente di Lucr.
(1014 sgg.) non c'è alcuna intrinseca differenza. — **970.** Con la
solita *abundantia* rinforza l'*extremas* con un *ultimus,* bello e
parlante alla fantasia. — *telum.* Non una freccia, ma una lancia
o giavellotto. Infatti nel v. seg.: *validis viribus contortum.* Poichè
nel gitto a mano di queste armi solevasi imprimer loro un moto
rotatorio, mediante una cordicella o coreggia (*amentum, ἀγκύλη*.
Vedi Guhl e Koner, nel Capitolo *sull'armi greche;* della IIª edi-
zione italiana vol. I p. 340) — o altrimenti il braccio faceva qual-
che giro prima del getto — perciò spesso *contorquere* = get-
tare. Per es. Ovidio *Met.* 5, 32. 422. 7, 755. (della fionda) 8, 345.
Verg. *Aen.* 2, 52. 7, 165. 9, 705. 11, 561. 12, 490. Quint. 9, 4, 8.
Curt. 8, 14. — Nota il Bentley, che questa esemplificazione fu sug-
gerita a Lucrezio dalla forma colla quale i Romani dichiaravano

975 quorum utrumque tibi effugium praecludit et omne
cogit ut exempta concedas fine patere.
nam sive est aliquid quod probeat officiatque
quo minu' quo missum est veniat finique locet se,

---

la guerra; il feciale si portava, come è noto, ai *confini*, e di là *in fines hostium hastam emittebat*. — **975**. "Ti chiude ogni scampo, e ti costringe ad ammettere che il tutto si distende senza fine." — **977**. *probeat (prohibeat*; cfr. III 862 *probet = prohibet) officiatque*. I verbi indicanti ostacolo Lucrezio ama in particolar modo geminarli (*officere atque obstare, prohibere atque obstare, pugnare atque obstare, impedire ac prohibere*); sicchè non dubito di accettare col Munro la correzione del Lamb. *officiat* per *efficiat* (mss. Lach. Bern.), malgrado qualche esempio di *efficere quominus*. Il Munro, con una nota postuma nella 4ª ediz., par che accenni a ritornare a *efficiat*, citando la lex col. Genitivae II 4 7 *nere quis facito quominus ita aqua ducatur*; e lo segue il Brieger. — **978**. *fini = quo missum est* "alla mira". Nel v. seg. *fine* in diverso senso. Cfr. l'osservazione fatta per *latitare* 875 e 877. Qui è un vero gioco di parole; anzi in *fini* stesso c'è il doppio senso, chè v'è pur sottindicato che codesto punto di mira e d'arrivo è il nuovo termine del tutto, in luogo del primo supposto. Epperò 980: "alla stessa maniera ti seguirò a codesto nuovo termine — e via via dovunque tu porrai il sempre nuovo confine, ti domanderò ecc." Del resto *fini* è abl. di luogo. — **983**. Anche qui il gioco di parole: "la continua possibilità della fuga, ti allontanerà sempre lo sfuggire (all'infinità del tutto)." — Il Locke (citato dal Munro) usa un esempio affatto simile per dimostrare la infinità dello spazio.

984-1007. Se l'universo fosse limitato, gli atomi per esso *volitantes* si sarebbero nell'infinito tempo trascorso depositati tutti al fondo; ogni lor moto sarebbe cessato, e non esisterebbero le cose e la vita di questo mondo (e degli altri). — Questa prova suppone, per esser bene intesa, la notizia dei movimenti atomici. Secondo Epicuro, dunque, non meno che per Democrito, agli atomi è inerente, al pari della grandezza e della forma, il moto; ma mentre Democrito immaginava questo moto non determinato verso alcuna direzione, ma in tutte le direzioni — quindi il moto iniziale atomico come una ridda nell'infinità degli spazi, simile al viavai de' pulviscoli entro uno spiraglio di sole — Epicuro, fedele al suo canone che mette per fondamento della scienza l'osservazione dei fatti, osservando che i corpi visibili, abbandonati a sè, cadono, ossia si muovono in una determinata direzione, conclude che lo stesso deve essere degli atomi, i quali sono pure corpi; che essi pure devono avere la gravità, come ogni corpo (anzi il peso dei corpi visibili non essere altro che la somma dei pesi degli atomi che li compongono); che quindi il moto inerente agli atomi è il moto causato dalla loro gravità, un moto di caduta, cioè in quella direzione che per noi è dall'alto in basso. D'altra parte l'esperienza nostra non contraddice all'ipotesi che i corpi, anche i visibili, nella loro caduta talora non declinino, in un grado mi-

sive foras fertur, non est a fine profectum.
980 hoc pacto sequar atque, oras ubicumque locaris
extremas, quaeram quid telo denique fiat.
fiet uti nusquam possit consistere finis,
effugiumque fugae prolatet copia semper.

---

nimo e impercettibile, dalla assoluta linea retta; e poichè questa ipotesi è l'unica possibile, ed è necessaria, per render possibile l'incontro fra gli atomi — senza i quali incontri non esisterebbero le cose esistenti — così Epicuro attribuisce ai suoi atomi la possibilità d'una eventuale deviazione minima. Questa basta perchè avvengano urti e rimbalzi tra gli atomi; urti e rimbalzi che, moltiplicandosi e propagandosi, e variando all'infinito in tutte le direzioni, fanno sì che il moto iniziale di caduta resta trasformato in quella medesima ridda che aveva immaginato Democrito (colla medesima possibilità di agglomeramenti vorticosi, onde nascono i mondi): e poichè queste cause e leggi esistono ed operano dall'eternità, così dall'eternità e in ogni luogo dello spazio (all'infuori dei mondi) gli atomi liberi si muovono in tutte le direzioni, mutando continuamente direzione per continui urti e rimbalzi. Questo importa avvertirlo; come ha ben mostrato il Brieger, è erronea l'idea che s'ha comunemente, che Epicuro concepisse l'universo come una eterna pioggia di atomi nell'infinito spazio (salvo i punti occupati dai mondi); è un'idea falsa, alla quale ha dato ansa anche questo passo di Lucrezio (*materies... confluxet ad imum... ex infinito iam tempore subsidendo*), non inteso completamente. In realtà codesta supposta pioggia non è mai descritta nè da Epicuro nè da Lucrezio: essi ci parlan sempre del *volitare* degli atomi nel vuoto (vedi p. es. nel brano di Epicuro qui sopra citato: τὰ σώματα... ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα). L'oceano atomico epicureo è eguale al democriteo, ma diversamente spiegato. — Ciò posto (per venire alla prova che qui esaminiamo), se l'universo è infinito (infinito spazio, e dovunque popolato di atomi *volitantes*), il descritto moto atomico durerà eternamente, perchè ogni atomo eternamente incontrerà altri atomi che di qua di là di su di giù lo spingeranno; quindi anche eterna la eventuale creazione di mondi. Supponiamo invece l'universo limitato — limitato lo spazio e per conseguenza anche la somma di atomi in esso compresi — entro confini al di là dei quali non c'è nulla, neanche un al di là: agitandosi gli atomi nel modo descritto, ci sarà come un continuo grandinare di essi contro le pareti fatte di nulla (neppur di vuoto) che è supposto limitino il tutto; e arrivando là gli atomi, nè possono proseguire, nè incontrano altri atomi, che li ricaccino indietro. Però tutti quelli che vanno, diremo così, a battere contro le pareti superiori e laterali, per effetto del loro peso ricadranno entro la ridda; ma quelli atomi che vengono a finire contro la parete inferiore, non potranno nè continuare il loro cammino, perchè non c'è più spazio, nè incontreranno altri atomi che li respingano in su, nè alcuna forza propria li risolleverà; là dove caddero giaciono. E il numero

praeterea spatium summai totius omne
985 undique si inclusum certis consisteret oris
finitumque foret, iam copia materiai
undique ponderibus solidis confluxet ad imum,
nec res ulla geri sub caeli tegmine posset,
nec foret omnino caelum neque lumina solis;
990 quippe ubi materies omnis cumulata iaceret
ex infinito iam tempore subsidendo.
at nunc, nimirum, requies data principiorum
corporibus nullast, quia nil est funditus imum,
quo quasi confluere et sedes ubi ponere possint;
995 semper in adsiduo motu res quaeque geruntur,
partibus e cunctis infernaque suppeditantur

---

di questi atomi giacenti deve andar sempre crescendo, sicchè nell'infinità del tempo trascorso tutta la materia dovrebbe esser confluita al fondo, cumulata e immobile: ogni vita di mondi sarebbe cessata.

984. *spatium* etc. " tutta la distesa dell'intero universo ". Vedi nota a 968-983. — **987.** *ponderibus solidis.* Nella spiegazione data qui sopra, anche se escluso il concetto della pioggia di atomi, il loro accumularsi al fondo è pur sempre effetto della gravità; e l'*undique* si capisce appunto colla spiegazione data, non colla pioggia. Rinforza il concetto di gravità l'aggiunta di *solidis:* il peso specifico degli atomi è il massimo, appunto per la loro assoluta *soliditas.* — *confluxit* cfr. 233 *consumpse.* — **988.** *sub caeli tegmine* imit. di Cic. *Arat. lato sub tegmine caeli.* cf. Verg. *sub tegmine fagi.* Qui Lucr. ristringe il pensiero a un mondo solo (*sub tegmine caeli*) perchè i sostenitori della *finità* non ammettevano che un sol mondo: questo mondo = *omne*, del quale *omne* il cielo, per essi, era appunto l'involucro estremo. — **991.** *subsidendo;* colla clausola spondaica il verso ha un'armonia appropriatissima.

992-994. Anche questi versi riescono ora più chiari. Sebbene il moto di gravità sia trasformato *ab aeterno* in una agitazione in tutti i sensi, pure la gravità stessa resta immanente negli atomi e operante. (Per Epicuro un atomo rimbalzante per es. in senso laterale, nel supposto che non urti contro nuovi atomi, non continuerebbe indefinitivamente la sua corsa nella nuova direzione, ma a un certo punto, la gravità vincendo, cadrebbe in giù, v. vol. I, p. 103 sg. 130.) Per conseguenza nella necessità dell'infinito spazio per la esistenza delle cose, è la infinità verso il basso che ha la massima importanza. — **994.** Anche il *quasi confluere* (come l'*undique* 987) riesce più chiaro e significante colla data spiegazione. — **995.** Riprendendo con *semper in adsiduo motu* la *nulla quies data*, l'applica qui più ristrettamente ai mondi; chè *res geruntur* (così 988) è l'espressione quasi tecnica in Lucrezio, per indicare l'esistenza delle *res creatae;* cfr. a 822. — **996.** *par-*

ex infinito cita corpora materiai.
est igitur natura loci spatiumque profundi,
quod neque clara suo percurrere fulmina cursu
perpetuo possint aevi labentia tractu
nec prorsum facere ut restet minus ire meando:
usque adeo passim patet ingens copia rebus,

---

tibus e cunctis (Lach. Bern. Munro per mss. *partibus cunctis*) è da tutti unito con *geruntur*, forzando quindi la frase a dire " da tutte le parti accorrono atomi a *gerere res* „; al che il Brieger giustamente si ribella, restituendo *partibus in cunctis* degli antichi editori. Se non che, oltre che così *part. in cunctis* riesce un'aggiunta piuttosto oziosa, c'è *infernaque*, che lasciato solo fa difficoltà; tanto che Lachm. e Bern. con Mar. Lamb. lo mutano in *aeternaque:* ma la corruzione di *aeterna* in *inferna* è qui estremamente improbabile, e *inferna* ha evidentemente la sua ragione di essere, in questo complesso dove il fondo e il di sotto ha così prevalente importanza. A me par tutto chiaro levata la virgola dopo *cunctis*, e messa dopo *geruntur;* " da tutte le parti ed anche dal di sotto (e questo espressamente rilevato, perchè appunto è solo la infinità che fa sì che, malgrado il peso, anche dal di sotto grandinino atomi sui mondi e sulle cose) soprarrivano (a rifornire e tener in sesto le cose, v. sotto 1035 sg.) sempre nuovi atomi, rapidissimi, venendo dall'infinito (spazio o tutto) „. L'asindeto tra 995 e 996 come tra 994 e 995. Potrebbe però anche aver ragione il Brieger (sua ediz.) con *geruntur partibus in cunctis*, e *infernaque = etiam inferna,* taciuto l'*etiam* perchè la considerazione specialissima qui cade sugli atomi rimbalzanti da sotto in su: *nulla quies... quia nil est funditus imum.* — Anche in Epicuro il moto e l'affluenza di atomi dal basso in su è espressamente rilevata. Vedi D. L. X 61. *οὔθ' ἡ ἄνω οὔθ' ἡ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορὰ οὔθ' ἡ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν.* E Plutarco, *Plac.* I 12 *κινεῖσθαι δὲ* (dice Epic.) *τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ παλμόν.*

1002-1007. Questi versi sono la conclusione di 984-997, come ha osservato il Göbel ed è oggi generalmente ammesso. — **1002.** In questo v. non è nominato l'*omne* ma solo lo spazio. Vedi nota a 958-983. — *profundi* è sostantivo, come altre volte in Lucrezio, ma sempre nel gen. sing. Possiam tradurre " e la distesa dell'abisso „; chè con *spat. prof.* Lucrezio rileva ancora particolarmente l'infinito verso il basso — anche ciò una prova che 1002-1007 fanno seguito a 997. — **1004.** ancora *labentia* (cfr. *labentes*, 1034) del moto di corpi celesti. — " ... è tale, che i fulmini col loro corso non lo potrebbero percorrer tutto anche cadendo per il perpetuo volo (*tractu*) del tempo. „ — **1005.** " Nè correndo potrebbero affatto ottenere che resti loro davanti minore strada da percorrere „ *meando* non è da unire a *ire;* costr. *nec* (*possint*) *meando facere ut.* Si noti il cumulo poetico *cursu, labentia, meando*, a rigore tutti e tre perflui; chè basterebbero *percurrere* e *ire.* — **1006.** passim " per ogni dove „ — *patet copia* (*spatii*) cfr. 983 *copia fugae.* — Con

1007 finibus exemptis, in cunctas undique partis.
998 postremo ante oculos res rem finire videtur:
aër dissaepit collis atque aëra montes,
1000 terra mare et contra mare terras terminat omnis:
1001 omne quidem vero nil est quod finiat extra.
1008 ipsa modum porro sibi rerum summa parare
ne possit, natura tenet, quae corpus inani

---

simile *abundantia* l'epicureo in Cic. *de nat. deor.* I 53. *in hac igitur immensitate latitudinum longitudinum altitudinum infinita vis innumerabilium volitat atomorum.*

998-1001 + 1008-1013. " Infine l'esperienza ci insegna (come del resto s'è già detto 959 sgg.) che ogni cosa finisce là dove un'altra la limita — e fuor del tutto non c'è nulla che lo possa limitare. Ma forse voi direte che la *summa rerum* possa porre essa stessa a sè i propri limiti? No: glielo vieta la sua stessa natura. Abbiamo dimostrato che l'*omne* consta di materia o vuoto, ossia di pieno e vuoto, limitantisi a vicenda, perchè dove l'uno è non può esser l'altro, e *dove l'uno non è l'altro deve essere;* dove non c'è pieno per necessità c'è vuoto; dove non c'è vuoto per necessità c'è pieno; per conseguenza il loro alternare e vicendevole limitarsi non può cessar mai, ossia l'*omne* è infinito. E quando non si volesse ammettere l'infinito alternarsi dei due, bisognerebbe ammettere che l'un dei due, quello che non fosse più limitato dall'altro — insomma l'estremo limitante — si estenda esso solo e continuato (*simplici natura*) senza fine e misura [di modo che anche se uno solo dei due è infinito, l'*omne* risulta infinito]. „ — L'argomento contenuto nei primi quattro versi è identico all'argomento primo 958-964, sicchè i due si giudicano varianti, una delle quali Lucrezio avrebbe poi eliminato (cfr. nota a 958 sgg.). Ho già detto perchè sia da conservare 958 sgg. La ripetizione qui è evidentemente in istretto rapporto coi seguenti versi 1008 sgg.; epperò parmi chiaro che il suo posto sia qui (non davanti a 984 dove poco felicemente la trasporta il Munro), e che sia essa pure da conservare (e non da mettere col Brg. tra || ||): il vero argomento sta nei versi che seguono, 1008 sgg., e questi primi quattro versi sono un semplice richiamo di 958 sgg. per preparare la nuova applicazione allo scambievole limitarsi di atomi e vuoto. Il richiamo al già detto non è espresso; ma si badi come le due varianti sono studiatamente diverse nella forma: là l'argomentazione astratta è completamente svolta; qui semplicemente accennata e presentata in forma descrittiva e per via di esempi (che là mancano) di ciò che dà l'esperienza comune.

998. *ante oculos* cfr. v. 62. — *ante oculos videtur* " è un fatto di esperienza comune „. — **1008.** *rerum summa* = *omne*, vedi a 235. Sebbene per solito *res* per Lucrezio sieno le cose risultanti dai principî (atomi e vuoto), pure già qualche volta abbiamo visto chiamare *res* anche essi principî. — *porro;* " d'altra parte „. — **1009.** Fra i vari esempi che cita il Munro: *Liv.* XXIV 19:

1010 et quod inane autem est finiri corpore cogit,
ut sic alternis infinita omnia reddat:
aut etiam alterutrum, nisi terminet alterum, eorum

Marcellus... tenuit ne irrito incepto abiretur. — **1011.** *alternis* " per la necessità del loro alternare ". — **1012-1013.** In Lachm. e Bern. c'è punto alla fine di 1011, come se con 1012 cominciasse un nuovo argomento, e la lacuna è messa tra 1012 e 1013. Oggi si conviene che 1012 e 1013 sono strettamente legati fra loro, e che la lacuna è tra 1013 e 1014; il Munro osserva anche che unendo 1013 con 1014 s'avrebbe un *pateat* seguito da imperfetti e piuccheperfetti. La lacuna deve essere considerevole; il Susemihl la suppone di un 26 o 27 versi, perchè nell'archetipo c'era qui una pagina vuota. E che cosa c'era nella lacuna? Anzitutto — probabilmente, non necessariamente — la conclusione che ho scritta sopra tra [ ]: anche così risultare l'*omne* infinito. A parte ciò, il Munro propone entro la lacuna: " Ma ho già dimostrato lo spazio infinito; se dunque fosse nell'infinito spazio finita la materia, *nec mare nec tellus* ecc. (1014 sgg.). " Ma non è esattamente vero che Lucrezio abbia dimostrato lo spazio infinito; qui è dove ha ragione l'Hörschelmann e torto il Munro; finora Lucrezio ha dimostrato l'infinità dell'*omne*; è adesso — e gliene dà il destro la chiusa-appendice dell'ultimo argomento, ossia 1012.1013 — che viene a dimostrare anche partitamente l'infinità dell'*inane* e l'infinità della materia, l'una e l'altra non meno essenziali, per il sistema, della infinità dell'*omne*. È evidente che il contenuto della lacuna doveva essere sostanzialmente questo: " Ma credere *alterutrum simplici natura patere immoderatum a vera ratione remotum est.* È impossibile in primo luogo un *inane* limitato con materia infinita, perchè dove sarebbe questa contenuta? (= Epicuro, vedi sopra, *εἰ τὸ κενὸν ἦν ὡρισμένον οὐκ ἂν εἶχε τὰ ἄπειρα σώματα ὅπου ἐνέστη*). E inversamente, se nello spazio infinito fosse la materia finita, *nec mare nec tellus* etc. " Che *inane* in 1008-1013 significhi *vuoto*, e nel ragionamento in lacuna significhi *spazio* non fa nulla; vedi vol. I p. 24 sg. — È molto seducente la proposta di trasportare entro questa lacuna II 529-531 (conservando mss. *ostendam*):

> versibus ostendam corpuscula materiai
> ex infinito summam rerum usque tenere,
> undique protelo plagarum continuato.

Con *ostendam* Lucrezio si riferirebbe a ciò che insegnerà poi al principio del II libro; e si noti che col *prot. plag. contin.* si accennerebbe a un punto della dimostrazione che è accennato anche nella breve argomentazione di Epicuro: *εἴ τε γὰρ ἦν τὸ κενὸν ἄπειρον, τὰ δὲ σώματα ὡρισμένα, οὐδαμοῦ ἂν ἔμενε τὰ σώματα, ἀλλ' ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα, οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπάς.* — Vedi, per tutto questo brano (951-1051) in particolare Susemihl, *Philologus*, 44 p. 78 sgg.

1012. ***nisi* = *si non*.** Negato da alcuni, è provato dal Munro con Lucrezio VI 591 *quod nisi prorumpit, tamen* etc. Plaut. *Truc.* II 7 12: *hoc adsimile est quasi de fluvio qui aquam derivat sibi:*

simplice natura pateat tamen immoderatum

* * *

nec mare nec tellus neque caeli lucida templa
1015 nec mortale genus nec divum corpora sancta
exiguum possent horai sistere tempus:
nam dispulsa suo de coetu materiai

Nisi derivetur tamen omnis ea aqua abeat in mare. Tac. *Ann.* III 54. *Liv.* XXI 41 15. Cic. *epist. ad fam.* III 12 3 ecc. — *alterum* è sogg. di *terminet*, coll'ogg. sottint. *id.* — **1013.** *pateat* " si estenda " — *tamen* rispetto a *alterutrum* non ha, a rigore, ragion d'essere; ma nell'intima sua *vis*, e come anticipando la conclusione, si riferisce a *omne.* — Rarissimo l'abl. *simplice.* Cfr. *pernice* II 635.

1014-1020. " (Supposto dunque lo spazio infinito, e la materia finita) non potrebbero sussistere neppure un brevissimo tempo nè questo mondo, nè altri mondi simili o dissimili dal nostro, nè gli dei aventi le loro beate sedi negli spazi intermondiali; chè gli atomi componenti queste cose, per i concitati moti e urti scambievoli, rimbalzando gli uni dagli altri, andrebbero via via dissipandosi per la infinità degli spazi; o meglio ancora, non avrebbero mai potuto aggregandosi creare cosa alcuna; chè appunto per que' rimbalzi, non avrebbe mai potuto raccogliersi in *concilia.* " — Se la somma degli atomi è finita, e occupa una finita parte dello spazio infinito, per il loro moto iniziale di caduta e per la declinazione avverrà bensì che si producano incontri e urti e rimbalzi e moti in tutti i sensi; ma gli atomi volanti in direzioni centrifughe, rispetto alla massa atomica, e anzitutto quelli trovantisi vicini alla superficie di essa massa, ben presto non trovano altri atomi che li respingano e li costringano a restar nella massa, e volan quindi lontanissimi; e dietro i primi altri e altri, finchè la massa di atomi si trovi tutta diffusa in una molto maggiore estensione di spazio. [Ripigliando anche il moto di caduta, e, per la declinazione, rinnovandosi degli incontri, ma sempre col medesimo effetto. Giacchè (come s'è già osservato, a 992-994) nella mente di Epicuro non pare che atomi volanti in su o trasversalmente dovessero, non incontrando ostacoli, continuare la loro corsa indefinitamente]. Se invece gli atomi sono infiniti, dovunque e sempre s'incontreranno gli uni cogli altri, e la media densità atomica dell'universo resta la stessa sempre, e sempre possono determinarsi *passim* de' nuclei più densi originando *concilia* e mondi. — Anche Diogene di Enoanda tocca questo punto (Rh. Mus. 1892 p. 437). Dice che gli atomi limitati sarebbero *ἀσυνέλευστοι* [" *impotentes coire:* noch nicht belegtes Wort " Usener], e dice perchè: *μετὰ γὰρ αὐτὰς ἄλλαι φύσεις οὐκέτ' εἰσίν, ἃι περιλαβοῦσαι τὸ πλῆθος αὐτῶν κατωθέν τε ὑπερείσουσι καὶ ἐκ τῶν πλαγίων συνάξουσιν αὐτάς, ἵνα ἀπογεννήσωσι τὰ πράγματα χωρὶς ἀλλήλων.*

1015. *divum corpora sancta.* Gli dei di Epicuro erano reali e corporei, composti d'atomi, al par delle altre *res.* — **1017.** (*copia materiai*) *dispulsa . . . ferretur . . . soluta:* Epicuro *ἐφέρετο διεσπαρ*

copia ferretur magnum per inane soluta,
sive adeo potius numquam concreta creasset
20 ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset.
nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed quia multa modis multis mutata per omne
25 ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in talis dispositurâs,
qualibus haec rerum consistit summa creata,
et multos etiam magnos servata per annos

μένα. — **1019.** *sive adeo potius.* Pleonasmo enfatico come III 347 *atque etiam potius* IV 354 *sive etiam potius.* — *concreta creasset,* un'assonanza che risponde anche al concetto; per Epicuro creazione è concrezione. — **1020.** Perchè *disiecta* anche prima d'ogni creazione, è spiegato nella nota qui sopra.

1021-1051. Vedi Excursus IV, alla fine di questo libro I.

1021. *consilio... sagaci mente.* C'è un po' dell'ironia di 919 sg. e II 976 sgg.; un'ironia che a questo stadio dell'esposizione riesce alquanto precoce (v. Exc. IV.). — **1022.** *ordine suo;* cioè sopratutto associandosi *similia similibus;* cfr. V 443. — **1023.** *motus,* i moti clandestini di 819 ecc. descritti II 80 sgg. — *darent motus pepigere profecto;* giusto supplemento del Marullo da V 421; i mss. ripetono le ultime tre parole del verso precedente. — **1024.** *mutata per omne* " trasportati di qua di là per l'universo ". Nell'infinito sciame di atomi, questi non s'aggirano entro limitati confini, ma possono percorrere distanze superiori ad ogni immaginazione. Per *mutari* nel senso di cambiar posto, v. 911, 913, 681. — **1025.** *ex infinito* così solo è detto per solito dello spazio, ma qui, come appare da V 188 e 423, è = *ex infinito tempore.* — **1026.** *motus* e *coetus* sono accusativi, non genitivi. Quanto a *omne genus* usato così, cfr. VI 917 *hoc genus in rebus.* — **1027.** *dispositurâs,* parola lucreziana; vedi nota a 653. *haec rerum summa,* con o senza *creata,* è il nostro mondo, al quale anzitutto può qui appellarsi il poeta; *rerum summa creata* sarebbero tutti i mondi, come *rerum summa;* il quale ultimo però è anche = *omne;* vedi a 1008. **1029.** Dunque *et* (*qualibus*) *multos* etc. — cfr. V 427 *propterea fit uti magnum volgata per aevum,* e V 642 *quae volvunt magnos in magnis orbibus annos.* Quest'ultimo verso, e il nostro qui (che secondo le osservazioni fatte sarebbero stati scritti in tempi non lontani) conterrebbero secondo il Munro (ed io pure credo) una allusione scherzosa alla teoria stoica del *magnus annus* mondiale. Si sa come secondo la teoria stoica più ortodossa il mondo duri un lunghissimo periodo, poi perisca nella ἐκπύρωσι finale, per ricominciare poi una nuova vita in tutto identica. Ma non credo, col Munro, che qui Lucrezio voglia dire che il nostro mondo

1030 ut semel in motus coniectast convenientis,
efficit ut largis avidum mare fluminis undis
integrent amnes et solis terra vapore
fota novet fetus summissaque gens animantum
floreat et vivant labentes aetheris ignes:
1035 quod nullo facerent pacto, nisi materiai
ex infinito suboriri copia posset,
unde amissa solent reparare in tempore quaeque.
nam veluti privata cibo natura animantum
diffluit amittens corpus, sic omnia debent
1040 dissolui simul ac defecit suppeditare
materies aliqua ratione aversa viai.

---

duri molti *magni anni* stoici; chè Lucr., come vedremo, assegna anzi al mondo nostro una vita relativamente breve; cfr. V 330. Lucr. dice solo: " e allora — cioè *ut semel* ecc. — conservandosi per un tempo magari lunghissimo „. Lo scherzo sta nell'uso dell'espressione stoica, che, sul serio, la teoria epicurea non potrebbe usare. E una simile intenzione c'è forse nel *vivant* 1034; cfr. V, 124-135. — **1031**. *largis... fluminis undis* " colle abbondanti onde correnti „. — **1033**. *fetus*, in primo luogo vegetali. — *summissaque* (per mss. *summaque*), la felicissima correzione del Marullo da tutti accolta. Non è il semplice *summittere* come al v. 8, ma ha qui il senso di " generante, destinata a generare, rigenerantesi „, parallelo a *integrent* e *novet*. Cfr. (con Polle, *Philol.* 26) Verg. *Georg.* III 73: *quos (equos) in spem statues submittere gentis;* 159 *quos pecori malint submittere habendo. Ecl.* I 45 *submittite tauros.* — **1035**. *quod*, tutto ciò che è detto in 1025-1034 (ma v. nota a 1021-1051, Exc. IV). Il sogg. è *primordia* di 1021-1028, che per un momento (1029-1034) ha ceduto il posto a *summa creata;* nè osta che in sostanza *primordia* e *copia materiai* sia la stessa cosa; " il che i *primordia* non potrebbero fare, se dall'inesauribile serbatoio dell'infinito non ne venissero sempre abbondanti supplementi „. — *suboriri* non è, come vuole il Munro, = *inferna suppeditari* (996), ma semplicem. = *suppeditari;* e non *inferna suppedit.*, ma semplicem. *suppeditari* o *suboriri* risponde all'ἐπερειδόντα di Epicuro (nel brano succitato) e ad ὑπέρεισις D. L. X, 44. Chè da tutte le parti grandinano gli atomi sui mondi. Cfr. II 1138 accoppiati come sinonimi *suboriri ac suppeditare*, V 303. *subortu.* Sulla erronea interpretazione del Munro si fondano i sogni del Masson (*Atom. theor. of Lucr.* p. 151). — **1037**. *quaeque amissa*, oggetto. E *quaeque*, al solito, " nelle singole specie di cose „. — **1040**. Qui *deficere* anzichè " venir meno „ è semplicemente " cessare „, e quindi coll'infinito, come Sil. *Ital.* 3 112 *gelidos ut scandere tecum deficiam montes coniux tua?* Invece *deficere* conserva il suo significato, e l'inf. è il suo soggetto, in *Prop.* I 8 23 *Nec me deficiet nautas rogitare citatos.* — **1041**. *aversa viai;* „ sviata ", ossia: non potuta assimilare. Epperò nel v. prec. non il solo *defecit* (chè

nec plagae possunt extrinsecus undique summam
conservare omnem, quaecumque est conciliata:
cudere enim crebro possunt partemque morari,
1045 dum veniant aliae ac suppleri summa queatur;

---

di materia non ne manca mai), ma *defecit suppeditare* „, cessò dal reintegrar perdite. — *aversa viai*, lez. del Quadr. è un grecismo ardito, col quale Wakefield confronta opportunamente: *abstineto irarum, desine querellarum.* Lachm. (Bern.): *aliqua ratione aversa viaque*, che s'avrebbe a intendere non come la nota endiadi: *ratione et via*, ma: *aliqua ratione et aliqua via.* Ma è per lo meno ardito; chè *aversa* starebbe in senso figurato con *ratione* e in senso proprio con *via*. Anche Brg. *viai.* — **1042.** *omnis summa conciliata* " ogni nucleo mondiale „. Formatosi un nucleo, o mondo, nell'oceano degli atomi ancor liberi, ecco come si conserva (e per un certo tempo, anzi, cresce) finchè si conserva: gli atomi *conciliati* in un nucleo siffatto sono in continua vibrazione, e quindi, sopratutto quelli più verso l'esterno, sempre esposti per gli urti cogli atomi fratelli, ad esser respinti tanto da uscir dai loro *concilia*. Un nucleo appena formato sarebbe così esposto a una pronta dissoluzione, se non fosse il frequente tempestare (*cudere crebro*) degli atomi liberi tutt'attorno, che coi loro colpi (*plagae*) ricaccian dentro, o tengono a posto (*ὑπερείδοντα*) gli atomi fuggenti - ma solo in parte; perchè se talora, battendo e quindi rimbalzando indietro, incontran subito dietro loro altri atomi che li gettin di nuovo contro il nucleo, e quindi l'opera loro è come un martellare continuato; talora invece il loro *resilire*, non impedito, li porta troppo lontani perchè possan subito tornare all'assalto; epperò le *plagae* non basterebbero da sole a tener in sesto il nucleo. Se non che tra gli atomi battenti, se ve n'ha di quelli che non fanno che *cudere*, come s'è detto, altri penetrano nella *summa* e ne sono assimilati — e questi sono la materia riparatrice delle perdite. Questo processo è più ampiamente descritto II 1105-1140, dove è anche più decisamente assimilata la vita dei mondi e la vita dei viventi, e è sopratutto illustrato il crescere, decrescere e perire. La qual parabola è qui trascurata, perchè qui si vuol solo dimostrare la necessaria provvista infinita di materia, per la conservazione del mondo. Cfr. Brieg., Burs. 1873, nella recensione del Munro, verso la fine. Cfr. anche VI 492-494. Or dunque l'argomento del poeta in sostanza è questo: A conservar il mondo (che per que'moti intestini tende a sciogliersi) non bastano le *plagae* degli atomi tutt'attorno, perchè questi talora col troppo *resilire* lasciano scappare materia mondiale; ci vuole anche riserva di materia che entri a riparar le perdite [e perchè questa ha da essere infinita? bisogna sottindere, perchè altrimenti nell'infinito spazio si sarebbe tutta dispersa; cfr. II 541 sgg.]; ed anche se le *plagae* bastassero, esse stesse suppongono l'infinità degli atomi [per la stessa ragione or detta: vale a dire, in ambo i casi bisogna supporre infinito lo spazio, e non si fa che ripetere l'argomento 1014 sgg.]. — Ma la forma dell'argomento è guastata dall'indebita anticipazione 1045. Anch'esso un segno di non meditata raffazzonatura, oltre agli accennati nell'Excursus. — **1045.** *aliae*

interdum resilire tamen coguntur et una
principiis rerum spatium tempusque fugai
largiri, ut possint a coetu libera ferri.
quare etiam atque etiam suboriri multa necessest;
1050 et tamen ut plagae quoque possint suppetere ipsae,
infinita opus est vis undique materiai.
Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,
in medium summae quod dicunt omnia niti,
atque ideo mundi naturam stare sine ullis
1055 ictibus externis neque quoquam posse resolvi,

---

si riferisce a *plagae*, ma s'ha a intendere di *atomi* — e non precisamente di atomi picchianti, ma di atomi conciliantisi; il che riesce un ardimento strano. Forse il verso è stato introdotto dopo da Lucrezio. Nel verso seguente infatti il soggetto di *coguntur* è ancora *plagae*, ma per atomi picchianti. -- *queatur*, antiquato come *potestur* III 1010. Osserva il Munro che queste e simili forme del latino arcaico non possono accompagnarsi che con un inf. passivo, alla maniera di *coeptus*, *desitus sum*. — **1047**. *principiis rerum*, ancora atomi, ma in funzione di elementi delle cose. — **1050**. *et tamen ut* " e ancora, ammesso che... pure ". — *plagae ipsae* " le sole *plagae* ".

1052-1105. Combatte la teoria stoica d'un cosmo finito entro spazio infinito, e anzitutto che codesto cosmo finito resti in sè unito per la forza centripeta delle sue parti; chè non v'ha un centro nell'infinito; e lo spazio vuoto in nessun luogo potrebbe non lasciar cadere i corpi. (1052-1082). Oltrechè gli stoici, ammettendo insieme che l'aria e il fuoco hanno una tendenza centrifuga, non solamente si contraddicono, ma apron la porta alla fuga, verso il loro spazio infinito e completamente vuoto, di queste parti almeno — l'ignea e l'aerea — del loro cosmo. Senza l'infinità anche della materia, come s'è già detto e qui più particolarmente si descrive, il mondo andrebbe immediatamente distrutto (1083-1105). — *in his rebus* potrebbe collegarsi con 1020; ma certo ha più naturale collegamento con 1042-1051; e con questi soli ha evidente relazione *stare sine ullis ictibus externis* 1054 sg. Ciò non indebolisce le ragioni dette (Excurs.) per la seriorità di 1021-1051, ma mi fa creder seriore anche questo brano polemico, intorno a un punto accessorio. E i quattro versi di chiusa 1106-1109 sono certo più a posto dopo 1020, che dopo l'intromissione di un punto accessorio.

1053. *quod dicunt* da riferire a *medium summae* anzichè all'intera proposizione: " ogni cosa tendere verso quello che chiamano centro del tutto "; chè Lucrezio non ammette (v. sotto) neppur che ci sia codesto *medium*. — Zenone Stoico in Stobeo, *ecl.* I 19 4 *πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν*; e aggiunge *μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα*. Cfr. ciò che dice lo stoico in Cicerone *Nat. deor.* II 115. — **1055**. *resolvi* è un disperdersi, quindi *quoquam*. — *summa atque ima* credo sia da unire

summa atque ima quod in medium sint omnia nixa,
— ipsum si quicquam posse in se sistere credis -
et quae pondera sint sub terris omnia sursum
nitier in terraque retro requiescere posta,
1060 ut per aquas quae nunc rerum simulacra videmus.
et simili ratione animalia suppa vagari
contendunt, neque posse e terris in loca caeli
reccidere inferiora magis quam corpora nostra
sponte sua possint in caeli templa volare;
1065 illi cum videant solem, nos sidera noctis
cernere, et alternis nobiscum tempora caeli
dividere et noctes parilis agitare diebus.

---

a *sint nixa* (come apposizione anticipata di *omnia*) anzichè a *resolvi;* perciò ho messo la virgola non dopo *ima*, ma dopo *resolvi*. — **1057**. è una parentesi esclamativa (se ti par possibile che qualche cosa possa poggiare sopra sè stessa!) e i versi seguenti, pertanto, continuano 1056 (ossia *nitier* parallelo a *niti, stare, posse resolvi*). Però Lucrezio stesso, V 534 sgg., è costretto ad ammettere un *in se sistere* della terra: ma come un tutto organico. — **1058**. *sint*, correzione del Brieger per mss. *sunt;* correzione necessaria, perchè Lucrezio non crede che ci sieno sulla opposta superficie della terra siffatti *pondera*, ossia corpi staccati (cfr. V 534 sgg.). — **1059**. Con vivida ricchezza d'espressione: " e sulla terra stare adagiati, posando all' indietro, all'inversa, all'insu "; *retro* serve tanto a *requiescere* che a *posta*. Cicerone *Ac.* II 123 *qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia, quos ἀντίποδας vocatis*. Epicuro deride codesti antipodi, che ora il poeta descrive con tanta evidenza; era una conseguenza naturale del suo principio del moto naturale di tutti i corpi in una sola direzione, e quella che l'esperienza suggeriva. Anche il suo scetticismo rispetto alle felici ipotesi astronomiche di matematici e filosofi, va inteso in relazione col criterio fondamentale del suo sistema. — **1061**. E non solo oggetti stabili, ma anche animali che si muovono, e che per noi sono in posizione supina. *suppus* = *supinus*, anche in Lucilio e in Accio. — **1061**. *et simili*, mss. Munro e Brg.; invece Lachm, seguito da Bern., *adsimili*, e uniscono questo al v. precedente, mettendo un punto dopo *posta*. — **1063**. *inferiora* con *loca*. " cascar giù in cielo "; contrapp. *in caeli templa volare* 1064. — **1065**. *illi*, quelli là, gli antipodi; maschile, perchè pensa agli uomini, sebben prima ci sia *animalia*. — **1066**. *tempora caeli*, non credo, come vuole il Munro, che sieno le stagioni; " dividere alternatamente con noi *tempora caeli*, " è la stessa cosa che dice poi in modo più determinato: " e cioè passare le notti parallele ai nostri giorni. " Cfr. infatti già prima v. 1065. Anzi non era probabile che Lucrezio pensasse qui anche alle stagioni. — **1067**. *agitare* = *agere* (*noctes*). Cic. *Verr.*

sed vanus stolidis haec
amplexi quod habent perv
1070 nam medium nil esse potest
infinita. neque omnino, si iam *medium sit,*
possit ibi quicquam consistere
quam quavis alia longe ratione
omnis enim locus ac spatium, quod in*ane vocamus,*
1075 per medium, per non medium, concedere *debet*
aeque ponderibus, motus qua cumque feruntur.
nec quisquam locus est, quo corpora cum venerunt,
ponderis amissa vi possint stare in inani:
nec quod inane autem est ulli subsistere debet,
1080 quin, sua quod natura petit, concedere pergat.
haud igitur possunt tali ratione teneri
res in concilio medii cuppedine victae.
Praeterea quoniam non omnia corpora fingunt

II 154 *dies festi agitantur.* — **1068-1075**. Un guasto, nell'archetipo, del foglio che conteneva le pagine 45 e 46 ha mutilato la fine di questi otto versi della pag. 45 e il principio degli otto corrispondenti nella pag. 46. Di questi ultimi non furon copiati i frammenti finali che per avventura ne restavano; quindi la lacuna di 8 versi tra 1093 e 1094. Quanto a 1068-1075 il senso risulta chiaro, malgrado la mutilazione: " Ma è un vano errore quello che persuase quegli stolti, e ci furon condotti da un ragionamento storto *(perversa ratione)*. Chè non ci è nessun centro in uno spazio (*ubi summa profundi est*, integra il Lachm. 1070) infinito; nè del resto quando pure un centro vi fosse, non c'è una ragione perchè una cosa qualunque dovesse piuttosto star fissa lì al centro, anzichè, in un modo o nell'altro, esserne spinta lontanissima ecc. " — **1075**. " Sia al centro, sia al non centro, deve egualmente (cfr. II 225 sgg.) lasciare il passo ai pesi " — *per non medium*, come II 930 sg. *ex non sensibus*, *a non sensu*. Anche Cic. ha similmente *non corpus* etc. — **1076**. *motus* etc. " qualunque sia la linea di caduta ", cioè passi essa o non passi per il supposto centro. Pare al Munro che se ci vuol *sint* 1058, ci voglia qui *ferantur*. Ma qui non ha luogo la ragione che vale per *sint*; questo parallelismo delle linee di caduta è anzi ciò che Lucrezio crede, e non credono gli stoici. — **1079**. *ulli* sostant. — *subsistere*, star sotto resistendo, quindi *sostenere*. — **1080**. = II 237. La *εἶξις (concedere)* è la essenza stessa dell'*inane*. — **1082**. *teneri in concilio*, con Munro. I mss. *in concilium*, e il seg. *m* (di *medii*) spiega la corruzione. Che se è da tenere *in concilium*, bisogna correggere con Bern. *victae* in *vinctae*, e *in concilium* sarebbe dilogico: *teneri in concilio* e *in concilium vinctae*. Brieger = Bern.
1083 sgg. Lo stesso Zenone che ha detto (v. nota a 1053) " tutte

in medium niti, sed terrarum atque liquoris,
086 umorem ponti magnasque e montibus undas,
085 et quasi terreno quae corpore contineantur,
at contra tenuis exponunt aëris auras

---

le parti del cosmo tendere al centro „ dice poi (l. c.), che non ogni corpo ha peso; l'aria e il fuoco non hanno peso, e sebben generati essi pure al centro, tendono a sollevarsi verso la periferia del cosmo. Vera contraddizione con *in medium summae omnia niti* (1053) non c'è, perchè non si tratta per l'aria e pel fuoco di una indefinita tendenza centrifuga; arrivati al di sopra di acqua e terra, anche l'aria e il fuoco *nituntur in medium*. Quindi l'aggiunta, che abbiamo rilevata nella nota 1053, *μάλιστα δὲ τὰ βάρος ἔχοντα*. Vedasi p. es. Cic. *Tusc.* I 43, dove l'*animus*, se è un composto d'aria e fuoco (*inflammata anima*) è necessario che s'innalzi sopra l'atmosfera umida e torbida, ma arrivata nell'ambiente suo *insistit et finem altius se ecferendi facit*, perchè ha raggiunto *sui similem et* LEVITATEM *et calorem*, e quindi *tamquam paribus examinatus ponderibus nullam in partem movetur*. Poco innanzi (§ 40), Cicerone (ossia il suo autore, probabilmente academico) lascia in dubbio se aria e fuoco s'innalzino *ipsa natura superiora appetente* (stoici) oppure *quod a gravioribus leviora natura repellantur* (epicurei). La differenza è che gli epicurei si rendevan ben conto del fatto, e avevano un chiaro (non dico esatto) concetto della gravità, gli stoici no.

1084. *Sed tantum corpora terr. atque liq.* — **1084-1086.** Il Munro mette una lacuna tra 1084-1085 [*et quae de supero in terras mittuntur ut imbres*], sicchè alle acque piovane sian contrapposte *quae terreno corp. continentur* cioè l'*umor ponti* etc. Ma a che serve qui questa distinzione? e la grande inconcinnità del solo *terrarum* da una parte, e dell'ampio sviluppo per l'elemento acqueo dall'altra? e perchè il *quasi?* la espressione *terreno corpore contineri*, nel senso che così avrebbe, non è felice, ma è materialmente esatta. Il Brieger, che prima (*Phil.* 23) non approvava la proposta del Munro, l'accettò poi (Burs. 1873, recensione del Munro, e propria ediz.). Io sto piuttosto col Brieger della prima maniera, e intendo *quae terreno corpore continentur* di tutte quelle cose solide che non sono di terra, ma che nell'antica teoria dei quattro elementi si ascrivevano all'elemento terra (metalli, piante, animali ecc.); quindi " quelle cose che sarebbero comprese nel regno terreno „, quelle che II 940 son dette *terra creata;* e si noti che qui Lucrezio cita un'opinione di avversari, che però, intesa molto largamente e *mutatis mutandis*, poteva entrare nel sistema epicureo, il quale, come abbiam visto, concedeva pure un carattere fondamentale (secondario) ai quattro elementi, rispetto a tutte l'altre cose. E così s'intende meglio anche il *quasi* " per così dire „ (nella terra i *semina* di piante ed animali). Il Brieger citava opportunamente Cic. *Nat. deor.* II 18 *terrenam viscerum soliditatem*. Ma inteso così 1085, non è più tollerabile dopo di esso il v. 1086; va trasportato avanti a 1085, come semplice poetico am-

et calidos simul a medio differrier ignis,
atque ideo totum circum tremere aethera signis
1090 et solis flammam per caeli caerula pasci,
quod calor a medio fugiens se ibi conligat omnis,
nec prorsum arboribus summos frondescere ramos
posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum
. . . .

---

pliamento di *corpora liquoris*. — **1088**. *a medio differrier* " esser centrifughe ". — **1089**. " tremolar l'etra di stelle. " Anche altrove Lucrezio *tremere* di luci scintillanti. — **1090**. *per caeli caerula* " nel suo viaggio pei ceruli campi ". Un'eco di Ennio: *caerula caeli templa*. — *pasci* cfr. 231, V 524. Il pasto dei corpi celesti era opinione generale, e (naturalmente) anche epicurea. — **1091**. Il verso tutto dattilico esprime bene la leggerezza e velocità. — **1092** sg. Due versi imbarazzanti. Che c'entra il crescere in su delle piante colla teoria dei due elementi centrifughi? O appartengono a una confutazione colla quale Lucrezio, anticipando II 184 sgg., mostra come altre cose, non ignee o aeree, tendano in su: e allora bisogna supporre una lacuna, non breve, tra questi vv. e i precedenti. O era un argomento degli stoici, mostranti come l'interno *calore* spingesse in su le piante, come pare creda il Brieger, che propone, come primo verso nella lacuna seguente: *afferret surgens ignis calor ac tener umor?* Si noti che i due versi sono in piena analogia con II 189 (vedi là la nota). Anche là in mezzo al sorger delle fiamme s'intromette il sorger delle piante, senza che più giù, nella confutazione, se ne tenga conto. Questi due versi e quello pare debbano essere assolti o condannati insieme. Ma qui ci impone riserva la lacuna che segue. — Nella qual lacuna (vedi sopra v. 1068) è difficile indovinare che cosa ci stesse. Il Munro propone otto bei versi, coi quali si accusano gli avversari di contraddizione, e sdegnosamente si dichiara falsa (senza argomento) la loro teoria. Il Brieger, dopo il v. qui sopra citato a complemento di 1092 sg., mette un preannunzio della confutazione che darà poi (II 184 sgg.) della distinzione dei corpi in pesanti e non pesanti. Può essere; sebbene manchi in II 184 sgg. un *quod diximus ante*, e un'apodosi siffatta non s'acconci facilmente alla protasi cominciante con *quoniam* (1083). Forse il poeta rilevava la contraddizione; od anche opponeva il fatto che *aër* e *ignis* stanno raccolti sopra e intorno alla terra come atmosfera e *moenia mundi*; e questo fatto diceva non potersi spiegare senza il coibente esteriore, gli *externi ictus* della infinita materia atomica; esser questi necessari *ne volucri ritu flammarum moenia mundi* etc. Va ricordata del resto la ingegnosa proposta del Winkelmann di trasportare 1049 dopo 1051, e subito dopo aggiungere questi dodici versi 1094-1105, che in realtà completano in certo modo 1042-1051. Ma osta la nostra ignoranza di ciò che conteneva la lacuna, e la possibilità intravveduta d'un nesso attraverso la lacuna stessa.

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

ne volucri ritu flammarum moenia mundi
095 diffugiant subito magnum per inane soluta,
et ne cetera consimili ratione sequantur,
neve ruant caeli tonitralia templa superne
terraque se pedibus raptim subducat et omnis
inter permixtas rerum caelique ruinas
00 corpora solventes abeat per inane profundum,

1094. *moenia mundi,* l'etereo involucro di questo mondo. È espressione quasi tecnica in Lucrezio. — **1097**. *neve* = *neque* v. nota al v. 57. Vien descrivendo partitamente ciò che ha sommariamente annunziato con *cetera sequantur.* — *tonitralia* è quasi la lez. mss. *(tonetralia)*. Per Lach. Bern. Munro *tonitralia* non è parola possibile in latino, e leggono *penetralia.* Ma ben osserva il Brieger, che la forma regolare *tonitrualia* non entra nell'esametro, e non è temerità credere che Lucrezio si sia foggiato un *tonitralia*, che qui ha ben la sua ragione: dopo la fuga dei *moenia mundi* segue la fuga delle sottoposte regioni celesti, la sede dei tuoni e dei lampi. *Penetralia* sarebbe ozioso; non lo sarebbe colla interpretazione del Munro, che " the innermost quarters „ del cielo " tumble in on earth „; ma erra; tutto fugge in senso centrifugo, e *superne* va con *ruant* (cfr. p. es. Plin. *H. N.* 19 5 25 *solum enim hoc genus superne tendit, non, ut cetera, in terram*); nè il *permixtas* ci obbliga a intender la *ruina* come un precipitar sulla terra, perchè la dissoluzione di tutto avviene *puncto temporis*, 1101. Nè vale in contrario la imitazione, tutta esteriore, dello stoico Lucano (citato da M.) II 290 *cum ruat arduus aether, Terra labet, mixto coeuntis pondere mundi.* Cfr. qui v. 1105. — **1098.** *pedibus se subducat,* non precipitando in giù, ma come scivolandoci da tutte le parti da di sotto i piedi, in forma di polvere atomica. -- *omnis* coi mss. Munro e Brg. cioè la terra. Non *omnia* del Lachm., che è licenza metrica di cui Lucrezio non ha esempio, nè col Bern. *omne*, che per Lucrezio è l'universo infinito, non mai questo nostro mondo. — **1099.** *permixtas* accenna sopratutto alla istantaneità; per la quale, anche, nella fuga generale, i disciolti atomi terrestri posson ben confondersi cogli atomi celesti; nè è escluso che pel disfacimento in ogni senso, una qualche parte di atomi celesti sia scagliata contro i terrestri. — *rerum* qui: le cose sulla terra (uso insolito). -- **1100.** *ruinas corpora solventes;* intendo, con Munro, *corpora prima,* gli atomi " la rovina che mette in libertà gli

temporis ut puncto nil extet reliquiarum,
desertum praeter spatium et primordia caeca.
nam quacumque prius de parti corpora désse
constitues, haec rebus erit pars ianua leti:
1105 hac se turba foras dabit omnis materiai.
  Haec si pernosces, parva perductus opella

---

atomi „. — **1102.** *desertum*, non “ vuoto „, ma “ desolato „; deserto d'ogni vita mondiale. *caeca* “ invisibili „; sicchè un supposto testimonio della catastrofe non vedrebbe più nulla. — **1103.** *de parti;* questa forma dell'ablativo di *pars* anche altre volte in Lucrezio; l'accusativo *partim* VI 88. — **1104.** *haec pars erit ianua leti rebus; ianua leti* anche Verg. Ovid. ed altri, fra i quali il costante imitatore di Lucrezio, Arnobio. — **1105.** *turba materiai* dice bene il confuso precipitar fuori della folla di atomi.

1106-1109. Il concetto di questi vv. è simile a 400-411. In 1106: mss. *sic;* Lachm. *scio* e *perdoctus;* Bern. *sis, pernoscas, perdoctus.* Troppo lungo sarebbe riferir tutte le discussioni; il cfr. con 400 sgg. fa apparir probabilissima la proposta del Munro, che muta solo il *sic* in *si* (scrive *sei*), e mette una lacuna dopo *opella* col pensiero: *cetera iam poteris per te tute ipse videre,* un pensiero che mi pare indispensabile pel verso seguente. All'obiezione fattagli, che ci vorrebbe un *pernoris* in luogo di *pernosces,* risponde trionfalmente con numerosi esempi, fra i quali basti citare: Hor. *Od.* I 1 31 *Quod si me lyricis vatibus inseres, sublimi feriam sidera vertice.* Solamente io dubito del *per te tute ipse* (nella lacuna); ossia Lucrezio non vuol dire, a mio credere: “ Se tu ti sarai ben impadronito delle cose esposte, tu potrai da te con poca fatica vedere e intendere altri aspetti, altri argomenti delle cose trattate in questo primo libro. „ Ma piuttosto: “ Se tu avrai ben compreso questi principî fondamentali, materia del I libro, non ti costerà molta fatica comprendere il resto [quel che dirò negli altri libri]; giacchè le cose anteriori schiariranno via via le successive, e nessuna oscurità t'impedirà di intender per bene le leggi di natura completamente, fino alle ultime loro conseguenze [così intendo *ultima naturai,* anzichè nel senso di “ questi principî fondamentali del I libro „]; chè via via una verità illuminerà l'altra. „ Sopratutto le ultime parole *res accendent lumina rebus,* non si adattano alla prima interpretazione. Inoltre, nell'esame della lettera a Erodoto (v. Vol. I p. 13), abbiamo avvertito che questi ultimi versi corrispondono anche per il punto della trattazione dove si trovano, alle parole con cui Epicuro chiude la prima parte brevissima e fondamentale di quell'epitome: *Ἡ τοσαύτη δὴ φωνὴ τούτων πάντων μνημονευομένων τὸν ἱκανὸν τύπον ὑποβάλλει < ταῖς περὶ > τῆς τῶν ὄντων φύσεως ἐπινοίαις;* e anche questo confronto è favorevole all'interpretazione che difendo. — *parva perductus opella* (nota l'insistenza su *per;* anche 1109 *pervideas*); “ con poca fatica „. — *opella* non l'ha, oltre Lucrezio, che Hor. *Ep.* I 7, 8 *forensis opella.* — Il Brieger non ha la lacuna e solo muta *perductus* in *perdoctus.* Ma *perductus* ha l'aria sincera. E poi cosa significa *haec sic per-*

*

namque alid ex alio clarescet, nec tibi caeca
nox iter eripiet, quin ultima naturai
pervideas: ita res accendent lumina rebus.

---

nosces?; non certo *sic* = *sic esse!* E tutto 1106-1109 non ha da riferirsi che alle cose già insegnate, e l'insistenza *alid ex alio clarescet, res accendent lumina rebus* soltanto alla rimeditazione delle cose dette? Queste espressioni accennano evidentemente a un progresso verso verità nuove, sgorganti come conseguenze dalle verità già note.

EXCURSUS I.

a 159-214.

Una serie di prove che nulla può aver origine, formarsi, crescere dal nulla. Si badi che nella *φυσιολογία* di Epicuro non c'è sostanziale differenza tra *nasci* e *crescere,* tra il primo formarsi di un essere per generazione, e il suo ulteriore sviluppo per alimentazione, trattandosi in ambo i casi di aggregazione di materiali specificamente appropriati; e così avviene che la parola *semen* in Lucrezio, oltre al suo significato proprio e limitato, ha anche un significato più largo, di materia prima appropriata alla costituzione delle cose, secondo le loro specie (onde il frequente *semina rerum* = atomi). In questo brano appare or l'uno, or l'altro senso. Il ragionamento lucreziano è in sostanza questo: dir che le cose possono *fieri ex nihilo,* è come dire che non hanno bisogno di una materia preesistente onde comporsi e crescere; ma allora: 1.° non avrebbero bisogno, per nascere, d'un seme: non nascerebbero per generazione, e mancherebbe quindi il carattere essenziale della generazione e produzione, ossia la dipendenza specifica del generato dal generante (un rapporto che con Lucrezio va inteso in senso largo: p. es. anche dei vegetali tutti colla loro madre, la terra — in origine, madre anche di tutti gli animali terrestri); vedremmo dunque dei pesci uscir fuori dalla terra come le spighe, degli uccelli crearsi d'un tratto nell'aria, e anche delle tigri mettere al mondo degli agnelli: il che non va inteso nel senso che agnelli nascerebbero da seme tigrino, ma nel senso che, senza seme di sorta, potrebbero feti di agnelli per spontaneo atto autocreativo trovarsi in corpi tigrini. Noto questo perchè ben s'intenda *ex*

omnibus rebus omne genus nasci posset e l' *ἐκ παντός* di Epic. (citato nella nota a 159-173); non si vuol dire che ci sarebbe una generazione promiscua, che ogni cosa potrebbe *produrre* qualunque altra cosa, il che non sarebbe ancora un *fieri ex nihilo;* ma che l'apparente generazione o produzione promiscua sarebbe il natural segno della nessuna produzione e generazione. 2.° Non ci sarebbero vincoli di stagione alla nascita p. es. di fiori e frutti; chè questi vincoli dipendono da ciò che certe temperature son d'ostacolo al raccogliersi degli elementi seminali; tolti questi, non c'è più vincolo possibile. 3.° Non ci sarebbe bisogno di tempo al crescere delle cose: il tempo è necessario perchè della materia preesistente, e specificamente appropriata, si aggiunga via via alle cose nate. 4.° Nè quindi ci sarebbe bisogno di piogge altrici pei frutti della terra, nè di cibo per gli animali. 5.° Nè ci sarebbero limiti, diversi secondo le diverse specie, al crescere di piante e animali, questi limiti dipendendo dalle qualità specifiche dei materiali primi di cui ciascuna specie deve *fieri* (*nasci et crescere*). 6.° Nè sarebbe necessario lavorar la terra perchè dia certi prodotti; chè il lavoro nostro non fa altro che render possibile o facilitare l'aggregarsi di preesistenti materiali primi o elementi seminali sparsi entro la terra. — In sostanza dunque si dimostra, per vari aspetti, che il modo di essere delle cose è condizionato alla preesistenza della materia onde constano; e in forma più astratta e generale l'argomentazione è: i caratteri e limiti d'un effetto sono determinati dalla sua causa; se qualche cosa può avvenire senza causa (*fieri ex nihilo*) nulla c'è che a questo qualche cosa possa imporre caratteri o limiti: tutto è possibile. Di qui il concetto, fondamentale nella filosofia epicurea, degli infrangibili *foedera naturai*. Alla eventuale obiezione che codesta causa potrebbe ben essere *opera divum* risponderà Lucrezio particolarmente al principio del libro V.

EXCURSUS II.

a 215-264.

Ora la tesi inversa: niente che si distrugge si riduce al nulla. Così è completato il concetto fondamentale delle scuole materialiste non ilozoiche (Empedocle, Anassagora e l'atomismo con Leucippo, Democrito, Epicuro) che " nulla veramente nasce e veramente perisce; nascita e morte delle cose non è che aggregamento e disgregamento di parti " (conservazione della materia). — Epicuro, facendo seguito alle parole citate a 159-173, con stringata brevità (non enunciando la tesi che nella confutazione)

dice: *καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο.* Questo corrisponde al secondo dei quattro argomenti di Lucrezio, a 225-237, che ci rende chiara la non chiarissima sentenza di Epicuro (che è: se tutto ciò che sparisce perisce nel nulla, non esisterebbe più nulla, perchè le cose non si risolverebbero in una materia da cui si possan ricostruire). Il quarto argomento di Lucrezio, 250-264, è una variante di questo secondo; si può dire che è lo stesso, ma in forma positiva. Infatti col secondo si mostra che, se non s'ammette che la materia delle cose perite s'è conservata e trasformata nelle esistenti, non si spiega l'esistenza di queste; col quarto si dà la prova di esperienza che la materia suole passare dall'esser materia di una cosa ad esser materia di un'altra. (Noi vedremo con che insistenza Lucrezio, ossia la dottrina epicurea, cerca nel mondo dell'esperienza delle analogie come argomenti per teorie risguardanti fatti fuori dell'esperienza, *ἄδηλα*.) Similmente sono assai affini tra loro il primo argomento 217-224 e il terzo 238-249; anzi sono un argomento solo (e sottile assai): " la resistenza in genere [arg. I] e il diverso grado di resistenza [arg. II] che le cose oppongono alla distruzione loro non dipende che dalla coesione — o dalla maggiore o minor coesione — delle parti onde risultano; la distruzione dunque è risolvimento in parti, non annichilimento di materia. Supposta la possibilità dell'annichilimento, la coesione diventa indifferente; che importa infatti che le parti di una materia ch'io voglia e possa annichilire sieno fra loro più o meno vicine? non si vede più che resistenza potrei incontrare; quindi basterebbe sempre una minima forza [II arg.], anzi nessuna forza [I arg.] — quindi nessuna successione di sforzi, quindi nessuna e s t e n s i o n e d i t e m p o — per annichilire una cosa qualunque: *ex oculis res quaeque repente erepta periret.* „ L'essenza dunque degli argomenti 1.° e 3.° è che, essendo distruzione = disgregazione, quindi forze distruggenti = forze disgreganti, è chiaro che per la distruzione si richiedon forze, e forze proporzionate alla disgregabilità delle cose; chè se distruzione fosse annichilimento, questo non avendo nulla a che fare con disgregamento, non si vede che ci avrebbero a fare forze disgreganti e commisurazione di forze disgreganti. E 221 sgg. voglion dire: " ora invece, perchè distruzione non è annichilimento, ma disgregazione, perciò distruzione non c'è, finchè non sopravvenga una forza disgregatrice sufficiente „. È quindi manifesto che a torto alcuni (Woltjer, *Lucreti philosophia cum fontibus comparata;* Bruns, *Lucrezstudien*) hanno accusato Lucrezio di ragionar qui fondandosi sul concetto dell'atomo, come se questo concetto fosse già stabilito (mentre esso non vien provato e fondato che nella 2.ª parte di questo libro, 503 sgg.). È ben vero che alcune espressioni di Lucrezio lasciano già sottintendere che l'opera disgregatrice si deve arrestare quando arriva a corpi non più disgregabili, con che è implicitamente accennato il carattere fondamentale dell'atomo; ma ciò non è nell'intrinseca struttura dell'argomenta-

zione. L'accusa avrebbe qualche fondamento, se Lucrezio avesse effettivamente ragionato così: " distruzione è disgregamento, quindi il disgregamento deve arrestarsi quando arrivi a delle parti non più disgregabili „; ma la conclusione di Lucrezio è invece quella detta qui sopra. Anzi l'argomento si può presentare anche sotto questa forma: annichilimento non è un fatto meccanico; quindi nessun rapporto pensabile tra forze o cause meccaniche e annichilimento (e quali altre cause o forze esistono se non meccaniche?); dunque l'annichilimento avverrebbe senza bisogno di alcuna forza o causa. È il vero parallelo dell'argomentazione 159-214: là per provare *nil de nilo* si diceva: caratteri e limiti degli effetti son determinati dalle loro cause; se q. c. avvien senza causa non avrà nè caratteri nè limiti stabiliti; qui, per provare *nil in nilum*, si dice in sostanza: l'annichilimento è q. c. in cui non ci son limiti o caratteri; avverrebbe quindi senza bisogno di causa. Nascere dal nulla e perir nel nulla non si posson compiere che come qualche cosa di assolutamente spontaneo. — Il Susemihl giudica inopportunamente staccato il 3.° arg. dal 1.°, e sospetta quindi nel 3.° un'aggiunta posteriore. Se si considera il rapporto logico tra i due argomenti, sarebbe piuttosto da sospettare il primo come venuto dopo il terzo, e a sostituirlo; e si amerebbe ad ogni modo il terzo preposto al primo, perchè dopo dimostrato: " nessuna causa sarebbe necessaria „ riesce strano che si dimostri anche, e p e r l a s t e s s a r a g i o n e, " una causa minima basterebbe sempre „; e ancor più giustificato apparirebbe il 3.° se fuso col 1.°, come parte complementare ma integrale di esso, come abbiam fatto nella nostra esposizione. Ma io credo che Lucrezio ha trovato in Epicuro l'uno e l'altro, comunque disposti, e ha premesso quello che gli pareva più largo e fondamentale, senza badare altrimenti al rapporto logico tra i due; e credo anche che di proposito, per ragion di risalto, ha staccato il 3.° dal primo, frapponendo il 2.°, e ottenendo così lo stesso stacco e risalto pel 2.° e 4.° (nota anche nel brano preced. gli arg. 184 sgg. e 199 sgg. affini tra loro e disgiunti per 192 sgg.). Certo il *denique* è indizio di penultimo posto anzichè di secondo. Il Bockemüller pretende invece aggiunto posteriormente il 4.° (quindi sostituito al 2.°). Ma la somiglianza del rapporto tra 2.° e 4.° e tra 1.° e 3.° mi fa credere voluta la duplicità in ambo i casi. Nè si può negare che talora Lucrezio (probabilmente con Epicuro, che sappiamo essere stato delle volte diffusissimo scrittore) ama accumulare argomenti anche per amor del cumulo, anche apparente. E qui non dovette essere estranea una ragione di concinnità, sì che la dimostrazione *nil in nilum* non risultasse esteriormente troppo più breve della precedente *nil ex nilo;* il qual bisogno artistico nulla dice che Lucrezio non lo sentisse fin dalla prima redazione.

EXCURSUS III.

a 830-920.

Anassagora nacque a Clazomene verso il 500 a. C. Sui 50 anni venne ad Atene, e per alcuni anni si trovaron raccolti intorno a lui gli spiriti più eletti e colti di Atene. È noto come la sua amicizia con Pericle gli attirasse un processo di empietà, pel quale dovette abbandonare Atene (434); si ritirò a Lampsaco, dove formò una specie di scuola, e dove morì, veneratissimo, verso il 428. Sua opera principale un libro *Περὶ φύσεως*, di cui possediamo pochi frammenti. — Chi non conosce il sistema di Anassagora deve esser colpito dal fatto che Lucrezio gli attribuisce due dottrine che sono perfettamente opposte: in 830 sgg. una omeomeria senza riserve; in 875 sgg. la massima anomeomeria. Vediamo quindi come stanno le cose. Il sistema di Anassagora, come s'è già detto, si fonda al pari dell'empedocleo e dell'atomico sul concetto eleatico della eternità e immutabilità dell'essere, quindi della materia prima. Gli uomini non dicono giusto, dice Anassagora, quando parlano d'un nascere e perire delle cose; le mutazioni delle cose non sono che mescolanza e disgregazione di elementi eterni e immutabili. Poi si stacca da Empedocle. Perchè quattro soli elementi? perchè le qualità dell'acqua o del fuoco saranno eterne, e non quelle, poniamo, dell'oro? Il principio eleatico della immutabilità della materia esige, secondo Anassagora, che, come la materia stessa, anche le sue qualità non possano avere origine e fine; tutte le qualità inerenti alla materia sono eterne (e così Anassagora si trova al polo opposto degli atomisti). A parte, dunque, le cose che risultano dall'intreccio di varie sostanze distinte — come un uomo, una pianta, una casa — poichè è innumerevole il numero delle sostanze che variano per le loro qualità (le quali Anassagora riassume in tre: *ἰδέα*, vale a dire la forma — o l'aspetto in genere, comprendente fors'anche il grado di durezza, lo stato liquido o solido ecc. — poi il colore e infine il gusto — *ἡδονή*, comprendente, per fermo, sapore e odore), innumerevoli sono gli elementi primi o *σπέρματα* delle cose; c'è uno *σπέρμα* oro, uno *σπέρμα* sangue, latte, midollo ecc., ecc. Pertanto, supposto a cagion d'esempio un pezzo d'oro assolutamente puro, dividendolo in parti, e per quanto innanzi si spinga la divisione — e Anassagora ammetteva la divisibilità effettiva della materia all'infinito — s'avrebbero sempre particelle aventi le qualità del tutto, dell'oro. La omeomeria è dunque la essenziale caratteristica degli *σπέρματα*. [Non so come altri abbia visto qui il nostro concetto chimico del corpo semplice.] Nel fatto, però, non esistono cose o sostanze che si trovino in questo stato di purità, all'infuori di una sola, il *νοῦς*, la sostanza

del pensiero; questo è sempre e dovunque davvero e assolutamente puro d'ogni mescolanza con altri *σπέρματα*. Invece ogni altra sostanza contiene latenti, perchè divise in particelle d'infinita piccolezza, tutte le altre. È per la insufficienza dei nostri sensi che noi non vediamo che oro in un pezzo d'oro, non vediamo che osso in un osso, e midollo in un pezzo di midollo. E Anassagora recava questa prova: che se noi mescoliamo bianco e nero, non siamo in grado di distinguere nella mescolanza i due colori, sebbene ci sieno. Ogni sostanza che noi conosciamo ci mostra i caratteri propri di quel seme (*σπέρμα*) che di gran lunga vi è prevalente sopra tutti gli altri. Ed è in questa latitanza di tutto in tutto che Anassagora trova la ragione del trasformarsi delle cose in altre cose. Se mangiando pane si aggiunge carne alla nostra carne, è la carne che c'era nel pane che s'è aggiunta. Se la bianca neve diventa acqua bruna, è il *seme* acqua, che c'era nella neve, che appare in vista, e scompare il *seme* neve. Questo è per altro un punto difficile: Come avviene questa mutazion di carattere nelle cose? Lo Zeller (I 677 = 800 sg., 3ª ed.) dice che una cosa che pare avere una qualità con esclusione di altre, vuol dire che ha di quella materia più che delle altre; con che pare detto implicitamente ciò che il Windelband (p. 165) dice esplicitamente, che il trasformarsi di una cosa in un'altra avviene per l'*aditus* di nuove materie, e l'*abitus* di materie ch'eran prima nel miscuglio. Ma e nei casi dove Anassagora non vedeva alcun segno di siffatta aggiunta o sottrazione? Il grano da noi mangiato diventa tutto carne, sangue e altre cose che o restan nel corpo — o se ne vanno; che cosa è entrato nel grano, che cosa ne è uscito? E che bisogno c'era allora della presenza di tutto in tutto? La difficoltà a spiegar la mutazione senza aggiunta o sottrazione, nasce dal pensiero che gli *σπέρματα* non parventi in una cosa debbano essere in quantità incomparabilmente minore del *seme* parvente. Qui sta, a mio avviso, l'errore, e la spiegazione è invece da cercare nella divisibilità all'infinito: e soltanto allora, anzi, si vede di questa divisibilità all'infinito la ragion d'essere nel sistema di Anassagora. I *semi* non parventi in una cosa son tali, non per la loro pochezza, ma per la loro infinita piccolezza. Le particelle infinitamente piccole sono in numero infinito, e in questa infinità il rapporto quantitativo scompare. Quella conseguenza della divisibilità all'infinito, che Lucrezio 615 sgg. ha messa avanti come una obiezione, è invece accettata tal quale da Anassagora. Dice infatti un suo frammento, che per quantità il piccolo è uguale al grande: Simplic. *Comment. in Arist. Phys.* fol. 35 *a*. *Οὔτε τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐ εἶναι· οὔτε τὸ μέγιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μέζον, καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν*; e similmente in un altro: (*ibid.*) *καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ, πλῆθος καὶ οὕτως ἂν εἴη, καὶ ἐν παντὶ πάντα ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἔν τοῖσι μέζοσί τε*

καὶ ἐλάσσοσι. E nella primitiva mescolanza caotica del tutto, invisibile, intangibile, nè umida nè asciutta, nè fredda nè calda, insomma un qualche cosa di simile al vuoto, per la nostra immaginazione; codesta assenza d'ogni qualità dipendeva, dice Anassagora, dalla infinita piccolezza degli σπέρματα o χρῆματα. In un bicchier di latte, dunque, c'è p. es. anche sangue; non più o meno sangue che latte. Quando c'è σύγκρισις del latte, ossia il latte da uno stato di divisione in parti d'infinita piccolezza si raccoglie a parti di grandezza sensibile, quello è un bicchier di latte; dato che ciò avvenga poi del sangue, e che del latte avvenga la διάκρισις in particelle infinitamente piccole, e quello sarà un bicchiere di sangue. Si può dire che Anassagora non ha degli elementi un concetto conforme al volgare intuito della materia, alla maniera p. es. degli antichi atomisti; gli elementi per lui sono essenzialmente della qualità, come a dire delle forze qualitative; e così s'intravede anche meglio come il νοῦς sia uno σπέρμα come gli altri, salvo il trovarsi esso solo purissimo e isolato.

La omeomeria è dunque il carattere essenziale degli elementi; con che non intende altro Anassagora se non il detto sopra, che nell'essere eterno e immutabile le qualità tutte — di cui in sostanza l'essere risulta — sono eterne e immutabili. E questa omeomeria è quella che dà l'essere al nostro mondo fenomenale, perchè è quella che gli dà le sue determinazioni qualitative, che fa delle cose quello che sono, che diventano, in che si trasformano; le qualità eterne sono l'essenza delle cose. Le quali cose però non sono eterne, ma fenomenalmente nascono e periscono e si trasformano, perchè sono anomeomeriche. C'è però nelle cose una certa gradazione di anomeomeria e, rispettivamente, di omeomeria; vi son cose nelle quali la mescolanza di tutti gli elementi è ancora così grande, così scarsa la σύγκρισις di alcuno di essi, che in esse è molto scarsa una determinazione qualitativa; tale è l'aria, invisibile, impalpabile, tale il calore, tale il terreo in genere, tale l'acqua incolore, senza sapore; in altre, invece, questo o quell'elemento s'è così distinto, raccogliendosi, che esso impone le sue qualità in modo esclusivo o prevalente, e la cosa è così nettamente determinata; quella omeomeria appare, costituisce la omeomeria della cosa; così è p. es. dell'oro, così, in particolar modo, nel regno organico. Ecco perchè Aristotele dice che, mentre Empedocle faceva tutte le cose composte dei soliti quattro elementi, Anassagora invece faceva codesti cosidetti elementi composti di tutte le altre cose, e chiamava queste elementi di quelli. Ed ecco anche perchè Aristotele, citando esempi di omeomerie d'Anassagora, cita di preferenza sostanze del mondo organico; queste sono assai più progredite verso una condizione omeomerica, quindi assai più atte a rappresentanti di σπέρματα. E scompare ogni contraddizione nei riferimenti di Aristotele, come è detto in nota a 823.

E la cosmogonia di Anassagora rappresenta appunto un continuo progresso dall'indeterminato alla specializzazione sempre

più varia e determinata. Dapprima un μίγμα e un ἄπειρον di tutto in tutto. Dentro quell'incognito indistinto il νοῦς imprime un moto vorticoso, che, una volta incominciato, da sè stesso si propaga, e per opera sua avviene il processo di disgregazione (tra elementi dissimili) e di aggregazione (di simili). [L'intervento del νοῦς è necessario, perchè in quel primitivo stato caotico, dove tutti gli elementi nella infinita divisione e mescolanza sono imprigionati e imprigionantisi a vicenda, nessuno ha mezzo di iniziare un moto che rompa l'equilibrio universale; ci vuole un elemento libero che dia la prima mossa, dopo la quale tutto vien da sè; e il νοῦς non rientrerà più in funzione che al comparir degli animali.] E il primo disgregamento è quello per cui il tutto si divide in αἰθήρ (il caldo, l'asciutto, il luminoso, il raro) e ἀήρ (freddo, umido, tenebroso, denso), ossia si distinguono le qualità più indeterminate e diffuse e comuni; poi, dove oggi è la terra, avviene un condensamento dell'ἀήρ, e ne viene appunto la terra colle sue acque: sarebbe lo stadio empedocleo; poi via via il resto fino agli animali e all'uomo.

EXCURSUS IV.

a **1021-1051.**

Col verso 1020 la dimostrazione dell'infinità di spazio e materia è compiuta. Quello che ora segue (fino 1051) è una appendice episodica e contiene un ampio sviluppo di ciò che era stato brevemente accennato in un argomento anteriore, nei versi 995-997; e questo sviluppo è in istretta affinità con la prima parte del libro V, dove si descrive la formazione e la distruzione dei mondi. Anche l'attacco con ciò che precede è, non dico forzato, ma lontanuccio. Dopo detto che se gli atomi fosser finiti, pei loro propri urti si dissiperebbero, e quindi non ci sarebbero i mondi, non nasce del tutto spontaneo il pensiero " giacchè non è da credere che gli atomi si sieno associati deliberatamente e secondo pattuite condizioni „; il qual pensiero è invece molto più naturale nel V, quando il poeta ha in mente di mostrare come il mondo s'è fatto per cieca selezione di fortuite combinazioni meccaniche, nel numero di combinazioni infinito. Voglio dire: il concetto d'un pensato accordo si contrappone direttamente, non tanto al fatto meccanico dei colpi e contraccolpi e avviluppi, quanto alla cieca casualità di questi, e alla c i e c a s e l e z i o n e fra essi. Ora s'aggiunge che 1021-1026 sono (con poche diversità) = V 419-423 + 428, e hanno anche qualche cosa in comune con V 187-199, d'onde qualche ripetizione è pure nei seguenti due

versi 1027, 1028; mentre ancora in 1029, 1030 ritorna qualche imitazione da un altro brano del V (427). Insomma abbiamo qui un accozzo di elementi complicatamente messi insieme da due brani simili del V libro (abbiamo già osservato un caso simile a 809 sgg.). Il Neumann vede qui senz'altro la mano d'un interpolatore; io invece mi accosto al Susemihl (l. c.) e credo 1021 sgg., anzi, tutto il brano 1021-1051, un'aggiunta del poeta, fatta mentre stava lavorando al V. Il primo libro, destinato a trattare dei primi principî delle cose in sè, non ancora in azione, era riuscito per avventura un po' scarno. Il poeta l'andò arricchendo ed abbellendo via via che nel lavoro ulteriore gli si presentavano elementi dottrinari o poetici, che vi si potessero acconciamente incastrare. Ma continuiamo l'esame del brano. L'unione di 1029 a 1028 con un *et* riesce *prima fronte* una singolar durezza sintattica — tanto più singolare, in quanto par così naturale l'evitarla con *quae* invece di *et*. Ed ora s'osservi che 1035 suonerebbe molto più naturale e a suo posto immediatamente dopo 1028, sia pel *quod* che, invece del semplice fatto di 1027-1028, deve ora abbracciare in aggiunta il variato contenuto di 1029-1034 (sicchè invece di *quod* si aspetterebbe un *quae omnia*), sia perchè il sottinteso soggetto *primordia* resta troppo allontanato. Viene quindi naturale il sospetto che 1029-1034 sia una di quelle aggiunte posteriori, scritte in margine e in forma provvisoria, che il poeta si riservava di incastrar poi debitamente nel *carmen continuum*. Ma il sospetto non regge, perchè 1029-1034 introducono un momento nuovo, vale a dire la necessità dell'infinita materia per la conservazione (non più per la creazione) delle cose, e a questo preciso concetto si riferisce espressamente 1037, e v'è attaccato tutto l'ulteriore sviluppo 1038-1051. Io spiego la cosa così: quando Lucrezio, lavorando al V, ebbe l'idea (come s'è detto sopra) di far qui qualche aggiunta, scrisse dapprima, con materiali del V che aveva sottomano, 1021-1028 + 1035.1036; ma subito gli venne anche in mente che un maggior complemento, anche poetico, glielo forniva il pensiero che anche la conservazione delle cose per continuo rinnovamento richiedeva una riserva infinita di materia; e allora a 1028 aggiunse 1029-1034, e a 1035 sg. aggiunse 1037, e quindi tutto il resto. E appunto perchè il pensiero suo era di fare un'aggiunta a *qualibus* (*dispositur is*) *haec summa consistit* scrisse *et* (*qualibus*) *multos etiam servata per annos... efficit* etc. Anche il Susemihl spiega l'attacco con *et* per sottinteso *qualibus*. Ma si noti: Lucrezio, che già da molto tempo lavorava al suo poema, e aveva quindi molto famigliari anche dei particolari minuti del sistema, avvertì questa sottile distinzione: che nella prima creazione delle cose hanno sopratutto importanza le opportune *dispositurae*, mentre per la conservazione mediante rinnovamento hanno invece importanza capitale i clandestini moti atomici, pei quali avviene e la eliminazione di materia dalle cose, e la assimilazione vitale della nuova materia sopraggiunta; per ciò sentì il bisogno di inserire

anche il v. 1030, senza curarsi (come per 809 sgg.) che il lettore arrivato fin qui non era ancora in grado di ben comprenderlo (ciò vale anche per 1023). Il segno poi che il pensiero di aggiungere la prova della conservazione per rinnovamento fu presso a poco contemporaneo a quello dell'aggiunta generica 1021 sgg. è nel v. 1029, foggiato sopra V 427, cioè preso ancora dai materiali ch' ebbe a mano pei versi precedenti. Che del resto l'idea di profittare di codesta conservazione delle cose in prova dell'infinità della materia sia un'idea posteriore, risulterebbe anche da ciò: se l'avesse espressamente avuta fin nel primo suo piano di questa dimostrazione dell'infinità, avrebbe evitato di accennarvi in forma implicita e negativa in 1014-1018; si sarebbe contentato di dire lì: " le *res* non avrebbero potuto formarsi „ per aggiungere poi qui " e, anche formatesi, non avrebbero potuto conservarsi „; e probabilmente, anche, n'avrebbe fatto una prova distinta e a sè (come suole), non l'avrebbe appiccicata — tanto più con tanto sviluppo — in forma di semplice appendice alla prova qui precedente; e la prova stessa, poi, se si prestava molto bene a uno sviluppo ornamentale (questo è lo scopo!), in sè stessa, come prova, è tutt'altro che evidente (mentre è inoppugnabile quella della creazione). Infatti, per le cose particolari dentro un singolo mondo essa non ha nessun valore; tanto che Lucrezio ha sentito il bisogno, con 1042 sgg., di trasportar la prova alla conservazione di un mondo intero, nel suo complesso; ma anche qui la conclusione 1050 sg. è tirata coi denti — e per quanto tirata, non arriva. Perchè non basterebbe una quantità grandissima di materia prima a nutrire e tener in sesto un mondo, un mondo nato e destinato poi a perire? Per dar valore alla conclusione che ci voglia una materia infinita, bisogna sottintendere la infinità dei mondi; ma di questa non sappiamo ancor niente, ed essa stessa suppone già quel che qui è da provare, l'infinità della materia. Ciò non vuol dire che la prova dell'infinità della materia non potesse accennare, oltrechè alla formazione, anche alla manutenzione dei *concilia* per l' esterno appoggio atomico, come appunto v' accenna Epicuro stesso, il cui ὑπερείδοντα (v. sopra, nota a 1012.1013) è il germe di 1042 sg.

LIBRO II.

SOMMARIO.

PROEMIO, **1-61.**

I. SEZIONE: moti atomici, **62-332**;
- *a)* incessante moto degli atomi, 80-141 (+ 308-332);
- *b)* velocità atomica, 142-164;
- *c)* moto per gravità, 184-215;
- *d)* *clinamen*, 216-293;
- *e)* conservazione della materia e del moto, 294-307.

II. SEZIONE: forme atomiche e loro combinazioni, **333-729**;
- *a)* indefinito numero di forme atomiche, 333-477;
- *b)* non però infinito, 478-521;
- *c)* ma atomi infiniti di ciascuna forma, 522-580;
- *d)* svariatissime, ma non illimitate, combinazioni di forme atomiche nei *concilia*, 581-729.

III. SEZIONE: Assenza di qualità secondarie (colore, odore, suono, calore, senso) negli atomi, **730-990.**

IV. SEZIONE: infiniti mondi, e perpetuo formarsi e perire di mondi, **991-1174.**

T. LUCRETI CARI

DE RERUM NATURA

LIBER SECUNDUS.

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est:
5 suave etiam belli certamina magna tueri

1-61. PROEMIO. La filosofia è fonte di vera felicità; essa libera l'uomo dalle cieche passioni e dai ciechi timori.

1. *mari magno*, abl. di luogo, più volte in Ennio. L'assonanza ha concorso a fissar l'espressione. Un'eco di questa assonanza poco sotto, 5, nel parallelo *certamina magna*. — Codesto *Neptunum procul e terra spectare furentem*, col concetto annesso di assistere a pericoli e guai de' quali si è al sicuro, era una immagine abbastanza comune tra Greci e Romani. Tra gli altri esempi (v. Munro), Cic. *ad Att.* II 7 2 *cupio istorum naufragia ex terra intueri;* e Cicerone stesso cita subito dopo Soph. [*Tympanistae, frag.* 574] *φεῦ φεῦ τί τούτου χάρμα μεῖζον ἂν λάβοις τοῦ γῆς ἐπιψαύσαντα κἂν ὑπὸ στέγῃ πυκνῆς ἀκοῦσαι ψακάδος εὑδούσῃ φρενί;*. — A torto si accusa qui Lucrezio di un sentimento egoistico e crudele (“ Lucretian pleasure „ dice amaramente Bacone). Che il sapiente si compiaccia di sentirsi libero dai pregiudizi e dalle passioni che asserviscono lo spirito, è cosa più che legittima; che la coscienza di questa libertà risalti più viva pel confronto colla servitù degli stolti, è nella natura delle cose. La propria felicità, del resto, era lo scopo supremo della filosofia, da Socrate in poi; il sentimento di carità era piuttosto nella pratica, nell'ardore della propaganda. E in questo rispetto è anzi da avvertire come non sia estraneo al concetto epicureo l'intento e il desiderio di un vero che corrispondesse, meglio d'altri sistemi, alla natura umana reale e comune; un sistema la cui forza di redenzione potesse quindi riuscir più diffusa e popolare. In Epicuro rivive dello spirito socratico più che nella aristocratica teoria del sapiente stoico. E nel sacro entusiasmo di Lucrezio non *c'è forse un grande* amore del prossimo? — 3. non

per campos instructa, tua sine parte pericli;
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
10 errare atque viam palantis quaerere vitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
o miseras hominum mentes, o pectora caeca!
15 qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest! nonne videre

---

quia... sed quia. In Lucrezio il poeta e il ragionatore tecnico son fusi in una maniera singolare e proprio caratteristica di lui. — 7 sg. *edita templa serena bene munita sapientum doctrina.* Ma *edita* che intrammezza *munita doctrina* riesce strano o duro: *edita* va pensato strettamente unito con *munita* “ i templi sereni muniti là in alto dalla dottrina dei sapienti „. O forse: *edita serenā sapientum doctrina?* Cfr. Hor. *editior viribus;* e poichè si dice *vita serena*, può ben dirsi *serena* una *doctrina* di cui la virtù essenziale sta nel rendere serena la vita. — Munro cita qui dalle *Nubi* di Aristof., 1024 *Ὦ καλλίπυργον σοφίαν κλεινοτάτην ἐπασκῶν*, e cita altri passi che proverebbero una certa predilezione di Lucrezio per quella comedia. — *templa* usa Lucrezio, con enniana e arcaica larghezza, per regione o località (più o meno racchiusa), sede; oltre *mundi templa* o *caeli templa* (Enn. *caerula caeli templa*): V 945 *Acherusia templa* (= Enn.), *silvestria templa nympharum;* IV 622 *umida linguai circum sidentia templa.* Cfr. Plaut. *Mil.* II 5 3 *quae me in locis neptuniis templisque turbulentis servavit.* — **10.** *passim palantes*, erranti chi di qua chi di là. — **11** sgg.; è il quadro delle sfrenate ambizioni del tempo. L'eloquenza (*ingenium*) e la *nobilitas* erano le due principali forze, oneste, nella via degli onori, e spesso tra loro contrastanti; col verso seguente *noctes atque dies* etc., c'è un crescendo di *ambitio* e c'è ogni sorta di mezzi; col v. ulteriore *ad summas* etc. c'è l'ambizione che mira più in là dei sommi onori, al potere personale (Cesare, Pompeo; cfr. sotto al v. 40 sgg.). Nota che questo è piuttosto il linguaggio di uno che si tiene fuori da codeste gare, anzichè d'uno che ne resti escluso per umiltà di nascita e condizione. Un amico di Memmio poteva parlare così, malgrado I 41 sgg.; un umile cliente di lui (come vuole il Marx) no. — **12.13** ritornano, in parte, nel proemio del lib. III (62 sg.). — **15.** *tenebr. vitae;* il non veder ciò che darebbe davvero un valore alla vita. — **16.** *h. quodc. aevi est*, “ quel po' di vita che c'è dato. „ — *nonne videre;* infinit. indignationis, come Cic. *Verr.* V 14 *O audaciam singularem! nonne* [o *non*] *timuisse, si minus vim deorum hominumque famam, at illam ipsam noctem facesque nuptiales?* Liv. IX, 11 *haec ludibria religionum non pudere in lucem pro-*

nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
iucundo sensu, cura semota metuque?

---

ferre! e simili v. Lach. e Munro e cfr. Kühner, *Ausführl. Gramm. der lat. Spr.* II § 127 16. — **17** sgg. *latrare;* Enn. ann. 570 *animus cum pectore latrat;* Petron. *Sat.* 119 *curae latrantes;* Stat. *Teb.* II 338 (transit.) *magnas latrantia pectora curas;* e già Hom. *κραδίη δέ οἱ ἔνδον ὑλάκτει.* — *sibi* non è da riferire come fanno, a *natura*, ma al naturale sogg. di *videre*, cioè *hominem.* — *utqui* = *ut* (Lach. e Bern. *ut cui*). Abbiamo detto di *utqui* a I 755; ma qui dobbiamo aggiungere qualche cosa. È da accettare o rifiutare in blocco. Ora, per I 755 e II 17 non c'è ragione sufficiente per negar fede ai manoscritti; è anzi strana la supposizione che due volte, per mera svista, capitasse scritta una parola singolare, che gli scriventi quasi ignoravano; e che per di più in I 755 il copista, dopo scritto per mera svista *utqui* invece del comunissimo *usque*, andasse ad accomodar la sintassi, mutando, due versi prima, *uti* (nella comunissima formola *huc accedit uti*) in *item;* del resto un altro *huc accedit item* VI 1020. In II 428 (mss. lacuna) e III 736 (mss. *ut qui cum*), *ut* (e quindi *utqui*) è ciò che esattamente è richiesto, mentre non suonano che ripieghi, in II 428, *unde* di Bern. *quaeque* di Lachm. *et quae* di antiche edizioni; e, in III 736, *quidum* di Bern., *ut iam* di Lamb. e Lachm. In questi due luoghi l'incompreso *qui* ha fatto perder la pazienza, e una volta fu lasciato via, insieme coll'*ut* che da solo non stava, un'altra volta (come ben dice il M.) si tentò accomodare scrivendo un *cum* sopra *qui*, come correzione. — Ma dissento alquanto dal Munro nell'interpretazione del passo. Egli intende che la natura latra a sè stessa, che essa e cerchi di tener lontano i dolori fisici, e *fruatur mente iucundo sensu.* Una forma del pensiero forzata e artificiosa, colla pur forzata restrizione di *natura* al senso esclusivo di umana natura. Io intendo che la natura latra all'uomo, ossia continuamente e chiaramente gli grida lo stesso insegnamento, cioè: quanto al corpo basta che non lo lasci soffrire (ossia soddisfi ai naturali bisogni di esso), quanto all'animo goda di quell'intimo senso di pace, che viene dall'esser libero di *cura* (= *cupiditas*) e di timore. Così, e inteso il *dolor* come l'ho spiegato (ciò che del resto andrebbe anche colla costruzione del Munro), questi versi appariscono più distintamente come la tesi di tutto il resto del proemio, e s'intende meglio l'*ergo* (20) con cui comincia lo sviluppo del primo punto della tesi; mentre coll'*ut cui* di L. e B. si ha piuttosto l'idea che condizione fondamentale del *frui iucundo sensu* sia l'assenza di dolor fisico, scompare il senso preciso di *dolor*, e il precetto. In ciò che segue, il Munro, coll'innatural riferimento a sogg. *natura*, ha, coi mss., *mente* e *semotă*, e circa l'asindeto (come pel pensiero) chiama a confronto Sen. *epist.* 66 *apud Epicurum duo bona sunt ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.* (Cfr. Epic. stesso, D. L. X 131 τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν). Ma la soluzione più felice e più semplice è in verità

20 ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino, quae demant cumque dolorem,
delicias quoque uti multas substernere possint.
gratius interdum, neque natura ipsa requirit,
si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes

---

quella del Brieger: *mensque;* che è confermata nel modo più sicuro da *semota*. — *seiunctus absit;* lucreziana *abundantia*. — **20** sgg. Questi versi sono molto discussi, e molto variamente interpunti e quindi interpretati. La questione essenziale è se il punto fermo sia da mettere alla fine di 21 o alla fine di 22; ossia se il v. 22 s'abbia da unire con ciò che precede o con ciò che segue. Io l'unisco a ciò che precede, perchè col sogg. *pauca* il verbo *substernere* è d'una proprietà felicissima, ed il contesto riesce più rigorosamente logico. " Ben poco basta per soddisfare i bisogni naturali [questo è il senso di *demere dolorem*], e quel poco può anche essere il fondamento di non pochi piaceri. Infatti non ci riesce talvolta molto più gradevole anzichè banchettare nelle sfarzose sale di palazzi e di ville (cose che la natura, quanto a lei — *ipsa* — non richiede punto) il merendare campestremente alla buona su un prato, all'ombra, e vicino a un ruscello, in una bella giornata di primavera? „ Così 29 sgg. spiegano appunto 22. Munro mette il punto dopo *dolorem;* e quindi " Poco basta a soddisfare i bisogni. Dato pure *(uti)* che il lusso delle sale e delle mense e i cibi squisiti ci procurino molti godimenti, pure talvolta è più piacevole ecc. „ Prima dunque non ha parlato che di soddisfare i bisogni; ora verrebbe a dire di piaceri superflui e raffinati: la concessione pare soverchia per un epicureo serio. Tuttavia resto nel dubbio, cfr. V 1448 sg. dove sono chiamate *vitae deliciae* i *carmina*, e *picturae et daedala signa*. Il Brieger (*Phil*. 24, e di nuovo Burs. 1884, contro Kennengiesser, e nella sua edizione) tiene la stessa interpunzione di Munro, ma obiettando troppo sottilmente contro *simulacra* etc. sogg. di *possint substernere*, intende soggetto sottinteso di *possint* un *homines;* " posto anche che gli uomini possano procurare molti godimenti alla natura corporea (v. 20, cfr. 29 31), tuttavia talora è più gradevole, e la natura stessa non richiede altro, se mancano quei godimenti squisiti, quando ci sieno i semplici „. Ma è difficile non intender come soggetto di *possint* i *simulacra* etc. In questo caso piuttosto *possis* (Postgate). — **21**. *quaecumque*. " cioè ogni qualunque cosa tolga il patimento della fame della sete ecc. „ — **22**. *substernere;* prepararti sotto, come cosa che tu non t'aspetti. — **23**. *neque* = *neque enim*. — *neque natura ipsa requirit* è un incidente: " chè son cose che la natura per sè non richiede punto „. La mancanza dell'oggetto fa sì che la seguente proposizione *si non sunt*, dipendente da *gratius interdum* ha una leggera dipendenza anche da *natura requirit*. Il Munro fa *gratius interdum* complemento di *substernere*, e quindi forza il *neque* = *non*. Ma gli es. che reca sono alquanto diversi. Vedi su questo punto Francken (Jahrb. 1880), il quale, per suo conto, invertirebbe 22 e 23, trasportandoli dopo 33. — **24**. Una forma di candelabri

25 lampadas igniferas manibus retinentia dextris,
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur,
nec domus argento fulget auroque renidet,
nec citharae reboant laqueata aurataque templa,
cum tamen inter se prostrati in gramine molli
30 propter aquae rivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iucunde corpora curant,
praesertim cum tempestas adridet et anni
tempora conspergunt viridantis floribus herbas.
nec calidae citius decedunt corpore febres,
35 textilibus si in picturis ostroque rubenti
iacteris, quam si in plebeia veste cubandum est.
quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae
proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
quod superest, animo quoque nil prodesse putandum;

---

che conosciamo anche noi, e che troviamo già in Omero *Odyss.* VII 100. *χρύσειοι δ' ἄρα κοῦροι... ἕστασαν αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχοντες.* Lucrezio avrà avuto in mente questo passo; ma non l'avrebbe imitato, se tali forme non fossero state in uso ai suoi tempi. N'abbiamo infatti qualche prova. Vedi p. es. Baumeister, Denkmäler ecc. n. 817. — **27.** *Fulgēt*, come V 1047 *scirēt animoque*, e come più spesso Virgilio. Lachm., e quindi Bern., *fulgenti*, perchè altrove Lucrezio non usa *fulgeo* ma *fulgo*, neque syllabas breves in caesura producere ausus est Cfr. V 1047. Del resto O Q hanno *fulgēre* in VI 213 (Lach. *fulgore*), e a detta del Brieger (*Prolegg.* alla sua edizione critica p. LXXVI) hanno anche *fulget* in VI 214 e 218, il che non dicono nè Lachm. nè Munro. Il Brieger stesso, per altro, qui legge *fulgenti*, perchè giudica " *argento fulgere* contra proprietatem sermonis Lucretiani ". — **28.** *aurataque templa;* e nel v. prec. *auro.* Abbiamo già notato quanto poco si curi Lucrezio di evitare queste ripetizioni (II 1-5 *magno-magnum-magna*); quindi nessuna ragione di mutare *aurata* (O Q Brg.), in *ornata* (Lach.) o *arquata* (Bern.). Nè è da mutare il *templa* O Q. in *tecta* (Lach. Bern. Munro Brg.); sono travicelli trasversali. Festo p. 367 *templum significat et tignum quod in aedificio transversum ponitur.* E Vitruvio IV 2 e 7 *supra cantherios* (e *supra id fastigium*) *templa ita sunt collocanda.* Vero è che Macrob. cita il verso con *tecta.* — **29.** Questi versi sono imitati nel *culex* 67 sgg. — *inter se* " famigliarmente ". L'amicizia nel sistema morale di Epicuro era un principalissimo ingrediente della felicità. — **31.** *non magnis opibus* " con poca spesa " — *curant* col riposo e col cibo. — **35.** *textilibus in picturis* " sopra drappi ricamati. " — **36.** Nota la ironia del *iacteris* per *iaceas*, acuita dell'egual principio delle parole. — *vestis*, cioè la *vestis stragula*, il tappeto o materasso steso sul letto, e sul quale si giaceva. — **37.** *quod superest*, al principio dell'apodosi (v. nota

40 si non forte tuas legiones per loca campi
fervere cum videas, belli simulacra cientis,
subsidiis magnis *et ecum vi* constabilitas,
ornatas armis pariter pariterque animatas;
43b fervere cum videas classem lateque vagari,

---

a I 50) " ciò che segue ". Si badi però che Lucr. non dice: " poichè ricchezza onori e potere non giovano al corpo, perciò non giovano neppure all'animo " chè sarebbe una sciocchezza; dice: " poichè hai visto che non giovano al corpo, passiamo all'altro punto (della tesi), che non giovano neppure all'animo ". — **40.** *si non; nisi.* — È noto che Cesare, spirato l'anno del suo consolato, anzichè partire immediatamente per la Gallia, restò tre mesi alle porte di Roma alla testa del suo esercito. In quel tempo i cittadini di Roma dovettero avere occasione di assistere a esercizi militari, riviste, e *simulacra belli;* spettacoli che dovevano certo avere anche l'intento politico di colpire la fantasia de' Romani del nome e della potenza di Cesare, e d'esser quasi un avvertimento. È probabilissimo che Lucrezio in questi versi faccia un'amara allusione a codesti *simulacra belli.* Proprio in quei mesi Memmio aveva fatta una fiera opposizione a Cesare. — *campus,* come è noto, è spesso il *campus Martius* (Cic. *fors domina campi,* e più altre volte; e così Hor. Ovid. ecc.) — **41.** *fervĕre* la forma antica, usata anche da Verg. Similmente *fulgĕre* — cfr. Verg. *Aen.* V 674 *belli simulacra ciebat;* e 585 *pugnaeque cient simulacra.* — **42.43.** Omessi nel Quadr., che lascia l'interstizio di *tre* versi; e la ragione dell'omissione appare dall'Obl. che li ha stranamente guasti: 42 *subsidiis magnis epicuri* etc. e 43 *ornatas armis itastuas tariterque* etc. Gli italici non aiutano. Lach. *subsidiis magnisque elephantis constabilitas ornatas armis, validas, pariterque animatas.* Ma gli elefanti son molto improbabili; tanto più data l'allusione sopra accennata. Cfr. anche 540 *quorum (eleph.) nos perpauca videmus; validas* non val niente. — Bern. *subs. magnis hastatis constab. orn. armis pariter pariterque anim.* — Munro: *subs. magnis et ecum vi constab. ornatasque armis statuas pariterque anim.* Come si vede, io ho preso 42 dal Munro, tanto perchè non manchi la cavalleria; e 43 dal Bern., perchè se le truppe (delle due fazioni) son *pariter animatae,* par quasi necessario si accenni alla parità anche della forza esteriore. Senza giurar di nulla però, e anzi con molti dubbi circa quel genit. pl. *ecum* per *equorum.* Anche l'edizione del Brieger ha 42 = Munro (con *equom*) e 43 = Bern., poi lacuna, di cui non vedo la necessità. Anzi Q, che omette non solo 43*b* (v. n. seg.) ma anche 42 e 43, lasciando uno spazio vuoto per tre versi, sta contro la ulteriore lacuna del Brieger. — Trattandosi di *simulacra,* nel *pariter animatas* c'è bene una punta di ironia. — *subsidia* son le truppe ausiliari *(auxilia),* dei *socii,* contrapposte alle *legiones.* — **43** *b,* manca nei mss., ma è citato da Nonio, dal II di Lucrezio; che il suo posto sia qui, appare anche dall'interstizio di *tre* versi nel Quadr. (Woltjer, Jahrb. di Fleck. 1879); è un'appendice forse allusiva pure a qual-

his tibi tum rebus timefactae religiones
45 effugiunt animo pavide, mortisque timores
tum vacuum pectus lincunt curaque solutum.
quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus,
re veraque metus hominum curaeque sequaces
nec metuunt sonitus armorum nec fera tela,
50 audacterque inter reges rerumque potentis
versantur, neque fulgorem reverentur ab auro
nec clarum vestis splendorem purpureai,
quid dubitas quin omni' sit haec rationi' potestas?
omnis cum in tenebris praesertim vita laboret:

---

che fatto determinato. — 47. *ludibria* " scherno ". — 48. *sequaces*, che Hor. illustra: *scandit aeratas vitiosa naves cura*, *Od.* II 16 21. *post equitem sedet atra cura*, III 1 40. — 51. *ab auro.* Lucrezio ama usare di questo *ab* con molta libertà. Degli esempi qui recati dal Munro nessuno quadra esattamente. Piuttosto è da prendere l'intera espressione *fulgorem reverentur* come un verbo " restano abbagliati " o " senton suggezione abbagliati "; e allora *ab auro* è come *ab ictu* v. 99, e come gli esempi dati a I 935. Certo l'espressione è più efficace e più ironica che *reverentur fulgorem auri.* — 52. *purpureai*; è rara questa forma di genit. per aggett.; III 689 *gelidai;* IV 537 *nigrai.* — 53. *haec potestas* "... il potere di fugare *religiones et timores* sia tutto (e quindi soltanto) della ragione ". — 54. Questo verso salta fuori qui, senza alcun corretto rapporto con ciò che precede. Perchè? Nella prima nota al proemio del I, s'è detto che II 55 sgg. devono essere stati scritti prima nel VI (35 sgg.), poi ripetuti nel II (qui) e nel III (87 sgg.). Infatti nel VI è detto prima essere stato merito di Epicuro d'aver mostrata la vanità delle ansie e timori onde ci lasciam travagliare, *frustra humanum genus curarum volvere fluctus;* vien quindi più che naturale l'aggiungere " chè gli uomini son come i fanciulli tementi nelle tenebre cose non da temere; e come la luce fa veder la vanità di questi timori, così la *ratio* di quelli ". Nel III si parla prima del solo timor della morte e degli eccessi a cui conduce: il paragone coi vani timori dei fanciulli nelle tenebre ha dell'appiccicato. Qui è detto prima che son vani rimedi alle nostre cure i beni mondani, ricchezze e onori; solo rimedio la *ratio* (53): quest'ultimo pensiero dà gradita occasione al poeta, a cagione della chiusa *non radii solis... sed. n. s. ratioque*, di ripeter qui il paragone dei fanciulli, benchè per sè stesso il paragone qui non calzi, o solo indirettamente. Per ciò Lucrezio ha sentito il bisogno di crearsi un passaggio con un verso che contenesse la parola *tenebrae:* ed è il nostro v. 54, il quale non ha che un rapporto stiracchiato con ciò che precede. È chiaro dunque che Lucrezio dopo scritti questi bei versi nel proemio del VI, innamoratosene li ha ripetuti qui e nel proemio del III.

55 nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus
interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.
hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
60 non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.

---

56. *in luce:* Almeno i *pueri* temono nelle tenebre; noi *stultiores sumus qui in luce timemus*, come dice Sen. (*epist.* 110) dopo citati questi due versi. — **58.** *fingunt futura* " cose che s'immaginano possano lor capitare „. — **59-61.** = I 146-148. Avendo detto, che noi temiamo nella luce, delle cose false, dice che noi siamo quindi non nelle tenebre fisiche, come i fanciulli, ma nelle tenebre dell'anima: or dunque queste tenebre e timori non potranno svanire, come quelli dei fanciulli, col passar nella luce (ci siamo anzi!), ma ci vorrà un'apposita luce, la luce dell'anima, conoscer le leggi della natura. Il ragionamento è serrato e 59-61 non si intendono a dovere senza i versi che li precedono. Che Lucrezio li mettesse, essi soli, I 146, non fu che un espediente, forse provvisorio, per legare là il proemio col principio della trattazione.

Sezione I.ª **62-332.** Il moto degli atomi.

62-79. In questi versi Lucrezio enuncia l'argomento della prima sezione del II libro, i moti degli atomi e le loro cause. Ed essendogli avvenuto di usar l'espressione " movimento pel vuoto „ (65 *per inane meandi*), ciò gli dà occasione di ribattere sul principio importante, che non c'è moto senza vuoto. Epperò soggiunge " giacchè la materia non è continua nell'universo, come lo prova il fatto del movimento „. Sennonchè, invece di parlare in astratto di movimento, preferisce ricordarcelo nella sua forma più concreta, e, per dir così, più effettiva, del perire e rinascere delle cose. Ma, anche qui, ricordato il perire (68-70), invece di aggiunger subito il rinascere, coglie ancora l'occasione per ripetere un altro principio: che il perire delle cose non è mai un perire sostanziale — chè la materia è indistruttibile (71) — ma un semplice spostamento, come è il nascere (72 sgg.): ciò che appunto gli dà il diritto di esprimere " moto atomico „ con " nascere e perir delle cose „. Così Lucrezio vuole fino dal bel principio inchiodarci in mente che la vicenda della vita e della morte, e tutto l'avvenir delle cose, non solo è in intimo rapporto coll'argomento che er tratterà — moto atomico — ma è, si può dire, la cosa stessa, perchè quella vicenda e quel divenire non tanto sono un effetto del moto, quanto sono codesto moto stesso degli atomi, — almeno di una parte. Tanto che, fin dalle prime parole (62 sg.), anzichè dire " ora dirò quali sieno i moti degli atomi „ dice " ora dirò per quali moti degli atomi le cose nascano e periscano „. Nel dare alla sua tesi una forma così intensiva e preoccupante Lucrezio segue certo l'esempio del suo testo epicureo.

Nunc age, quo motu genitalia materiai
corpora res varias gignant genitasque resolvant,
et qua vi facere id cogantur, quaeque sit ollis
65 reddita mobilitas magnum per inane meandi,
expediam: tu te dictis praebere memento:
nam certe non inter se stipata cohaeret
materies, quoniam minui rem quamque videmus,
et quasi longinquo fluere omnia cernimus aevo
70 ex oculisque vetustatem subducere nostris,
cum tamen incolumis videatur summa manere
propterea quia, quae decedunt corpora cuique,
unde abeunt minuunt, quo venere augmine donant,
illa senescere at haec contra florescere cogunt,
75 nec remorantur ibi. sic rerum summa novatur

---

64. *vis*, come altrove, sinonimo di *causa*. Con 62 sg. si enuncia l'argomento di 80-141, il moto effettivo e genitale degli atomi; poi con *quaeque... meandi* l'argomento di 142-164. Non sono espressamente enunciati i due punti: *gravitas* e *clinamen;* ad essi dunque accennerà *qua vi id facere cogantur;* chè la combinazione di *gravitas* e *clinamen*, è appunto la causa del moto effettivo. È un poco strano che alludendo al *clinamen* Lucrezio usi le parole *vi* e *cogantur;* ma ad ogni modo il *clinamen* è una *vis* rispetto ai suoi effetti, e questi *coguntur*. — *ollis = illis (corporibus)*, è noto anche da Verg. — **65.** *mobilitas* in Lucrezio è: velocità. Talora riesce anche un po' strano, p. es. III 644 *cum mens atque hominis vis mobilitate mali* (per la rapidità del taglio) *non quit sentire dolorem.* — **67.** *inter se stipata cohaeret* " è continua e compatta "; *stipata:* della compattezza o pienezza assoluta, come I 610. — **69.** *longinquo... aevo* " col lungo andare del tempo " o meglio " nel continuato scorrer del tempo " cfr. 78. Le tre parole interposte, e il ritmo del verso danno una impressione corrispondente al pensiero. — *fluere* " passar via, perire "; *fluxae res*, le cose caduche. — **70.** Oggetto di *subducere* è quell'*omnia* che nel verso precedente è soggetto (dell'infinito). — **71.** *videatur*, non " pare " ma: vediamo (cogli occhi della mente) come cosa certissima; dunque " è manifesto ". — **73.** *augmine.* v. I 435. — **75.** " nè però restano ivi, ma *haec quoque senescere cogunt*, per passare ad altre cose ancora ". — *rerum summa.* Qui in primo luogo il nostro mondo; ma anche, s'intende, gli altri mondi; e anche, poi, gli atomi erranti negli spazi intermondiali, pei quali anche c'è un *novari*, pel continuo scambio che avviene tra essi e gli atomi *conciliati.* Poi subito il pensiero si limita al nostro mondo, anzi ai soli viventi, oscillando anche tra animali e uomini. Chè *mortales*, 76, e *gentes*, 77 non può non indicar qui (v. 72 *saecla animantum*) " viventi " e " razze ", *in genere*, sebbene il pensiero degli uomini

semper, et inter se mortales mutua vivunt.
augescunt aliae gentes, aliae minuuntur,
inque brevi spatio mutantur saecla animantum
et quasi cursores vitai lampada tradunt.

---

sia prevalente (cfr. nota a V 788). — **76.** *mutua*, avverbialmente, come IV 944 e altrove. *inter se mutua vivunt* " si scambiano tra loro la vita „ non è rigorosamente esatto, ma naturalmente vuol dire soltanto " ricevono da altri e alla lor volta danno ad altri la vita „ per modo che si succedano le generazioni. Il poeta ha forse in mente i versi di Euripide (*Ino*): *κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς θνητῶν τε γέννᾳ· τοῖς μὲν αὔξεται βίος, τῶν δὲ φθίνει τε καὶ θερίζεται πάλιν.* — **78.** *inque brevi spatio*, non contraddice a *longinquo aevo* 69. V. la nota. — **79.** In Atene e in altre località della Grecia si solennizzavano certe feste, in onore, soprattutto, di divinità del fuoco o della luce, con delle corse alle fiaccole. Talora la corsa era combinata così che a certi punti i *cursores* cedevano le fiaccole ad altri *cursores*, che continuavano la corsa fino a una nuova tappa, e così via; e importava naturalmente conservare accesa e consegnare accesa la fiaccola. Da quell'uso venne la metafora, che già troviamo in Platone *καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντες*, e in Varrone *de re rust.* III 16 9 *nunc cursu lampada tibi trado*. Le testimonianze latine provano che l'uso s'era trapiantato, forse in forma di semplice gioco, anche in Italia. La tradizione s'è conservata fino a noi in quel gioco che consiste nel far girare in una brigata dall'uno all'altro una cannuccia di carta accesa, coll'obbligo di pronunciar certe parole nell'atto della consegna. Quello nelle cui mani la fiamma si spegne, perde e paga.

80-332. Questa esposizione della cinetica degli atomi non pare abbia avuto da Lucrezio il suo assetto definitivo. Essa è troppo sommaria e incompleta nei punti più difficili; l'insieme appare slegato e disordinato. Nei due Studi *Cinetica epicurea* e *Clinamen e voluntas* (Vol. I p. 97 e 125) abbiamo cercato di rischiarare i punti fondamentali. Anzitutto è apparso (I, p. 145 in nota) che il complesso è bensì slegato, ma non disordinato. La cinetica di Epicuro si distingue dalla democritea (v. nota a I 984 sgg. e vol. I p. 130 sgg.) anzitutto per questo: Democrito non conosceva negli atomi che il moto *impulsionis*, ossia per *plagae*, *ab aeterno* e quindi senza causa; Epicuro, avvertito anche da Aristotele, riconosce la necessità d'una causa, e la trova nel moto per *pondus* (moto fondamentale della materia, e ad essa inerente ed essenziale come l'estensione e la solidità), e nel *clinamen* che trasforma quel moto primo in *plagae*; e poichè queste cause operano *ab aeterno*, è *ab aeterno* anche il loro effetto, ossia Epicuro immagina l'universo ed eterno moto degli atomi nell'infinito non diversamente da Democrito (come ha mostrato il Brieger). Or dunque la disposizione lucreziana, probabilmente conforme a quella del fonte epicureo, comincia coll'esporre la condizione di fatto, la comune teoria di Epicuro e di Democrito, l'effettivo generale moto atomico, compresa la velocità di esso; vien dopo a dire del *pondus* e del *clinamen*. Però si badi: anche rispetto al moto effettivo c'è un punto importantissimo di

80 Si cessare putas rerum primordia posse
cessandoque novos rerum progignere motus,

---

dottrina che noi troviamo in Epicuro, e nessuna notizia ci dice che già fosse di Democrito; ed è che il moto, coessenziale agli atomi, non cessa mai, nè mai varia di velocità; e che per conseguenza sono in perpetuo moto anche gli atomi componenti le cose, malgrado la loro apparente immobilità; e, probabilmente, poichè Epicuro aveva qui certo di mira Democrito, e gli importava di accentuare la dottrina sua propria, così anche in questa descrizione del moto effettivo metteva sopratutto in vista la perpetuità del moto; e così fa Lucrezio, nel quale, anzi, la parte, diremo così, propriamente democritea, il *vagari* degli atomi per l'*inane* e i loro cozzi, è accennata come cosa già sottintesa (83), e la vera tesi si appunta proprio nella incessabilità del moto in ciascun atomo; e la dimostrazione si volge primamente e principalmente a questa continuità di moto atomico nei *concilia*. Così si spiega come una delle prime questioni trattate è quella difficile e astrusa dei *motus intestini*.

80-124. Dice Lucrezio: " Se tu credi che gli atomi possano mai trovarsi in istato di riposo; che per avventura gli atomi riuniti a formar dei *concilia* vi stiano immobili, salvo in quanto i *concilia* stessi si muovano; e se credi quindi che, riposando gli atomi del loro proprio moto, possano dar luogo ai moti delle cose, tu erri di molto: il vero è che i diversi moti delle cose, i quali tu vedi, sono una creazione, sono dei composti di moti atomici, così come le cose stesse sono una creazione, sono dei composti di atomi ". Viene quindi la dimostrazione di questo perpetuo moto, con un doppio ragionamento, che già suppone ammessi il moto di caduta e i moti trasversali per gli incessanti colpi (dimostrerà poi, 184-215 il moto di caduta come intrinseco ai corpi, e 216 sgg. la causa dei colpi e moti trasversali). Dei due ragionamenti il primo si riferisce particolarmente al non cessare del moto atomico nei corpi composti, il secondo particolarmente al non cessare di esso nell'infinito spazio (83-88 e 89-94); conchiuso così *nullam quietem redditam esse corporibus primis*, il poeta viene a descrivere tre diverse condizioni in cui il moto atomico viene a trovarsi: o si tratta di atomi pur già conciliati e conglobati così da costituire delle *res*, ma però ancora così poco condensati e così lassamente conglobati, che le *res* risultanti sono, come l'aria e la luce (esempi estremi), senza consistenza, rare e diffusibilissime: e in questo caso gli atomi componenti percorrono tra un cozzo e l'altro distanze relativamente considerevoli; o invece si tratta di atomi fittamente condensati, e, colle lor figure angolose e uncinate, strettamente intrecciati, sì da crear delle *res* solide e dure, come, per citare esempi estremi, il sasso e il ferro, e allora gli atomi vibranti percorrono spazi minimi; o infine sono atomi liberi, non accolti ancora in *concilia*, oppure espulsi da *concilia*, come avviene sopratutto negli spazi intermondani, e allora possono percorrere anche spazi indefinitamente grandi tra l'uno e l'altro cozzo. Nei primi due casi, *ossia nei concilia*, si hanno i *motus* clandestini

avius a vera longe ratione vagaris.
nam quoniam per inane vagantur, cuncta necessest

---

delle cose, ossia moti regolari condizionati all'associazione di convenienti forme atomiche; e sono i moti genitali di moti visibili e di qualità sensibili; nell'ultimo caso c'è disordinato rimescolio e cozzi di atomi d'ogni forma, e i moti non hanno connessione e regolarità. Di questo *iactari* degli atomi *in magno inani* ti può dare un'idea l'*iactari* dei pulviscoli dentro la lista di luce solare che penetri in un locale oscuro. — La teoria epicurea che i corpi e le loro qualità sono il risultato di invisibili particelle in rapidissimo movimento è una divinazione davvero straordinaria di talune tra le più squisite speculazioni scientifiche dei nostri giorni. Il Munro cita dal Maxwell: " Investigations of this kind, combined with the study of various phenomena of diffusion and of dissipation of energy, have recently added greatly to the evidence in favour of the hypothesis, that bodies are sistems of molecules in motion. „ La cosa è ammessa pei gas, pei liquidi e, finora entro certi confini, anche pei solidi. Secondo il Maxwell (citato da Masson, *The atomic theory of Lucr.* p. 39) " la principal differenza tra un gas e un liquido sarebbe, che in un gas ogni molecola spende la maggior parte del suo tempo nel percorrere il suo libero cammino, e pochissimo negli incontri con altre molecole; nel liquido ogni molecola è come imprigionata, ed è in continui urti con altre molecole „. Pei solidi il movimento molecolare sarebbe stato constatato in relazione col calore... " Anche nei corpi più duri „ dice il Tyndall " quando sono riscaldati, gli atomi *collide, recoil, oscillate.* „ — E anche questo appare singolarissimo, che Epicuro, che metteva per canone fondamentale della verità la testimonianza dei sensi, sia venuto a una concezione così opposta a quello che i sensi, da soli, ci dicono. Ma si badi all'acutissimo ragionamento di Lucrezio (ossia di Epicuro) col quale si dimostra la indistruttibilità del moto degli atomi, 86 sgg. Dato il moto coessenziale agli atomi, e date le condizioni suddescritte (nè dimenticando che anche nei corpi apparentemente più solidi s'alternano vuoto e atomo) diventava una conseguenza inevitabile che il moto degli atomi si perpetuasse anche nei corpi in istato apparente di quiete. Infatti gli atomi sono sempre nel vuoto, e i cozzi – spessi o rari, lontani o vicini — fanno mutar direzione al moto, ma non possono distruggere nè in tutto nè in parte la energia di moto negli atomi, perchè questi sono assolutamente solidi (*durissima ponderibus solidis*). Si noti la giustezza di questa ragione, la quale anche per Epicuro non può significare altro che: perchè nessuna parte dell'energia dei due atomi cozzanti viene assorbita nell'interno di essi in forma di moto delle loro parti; che è come dire: il moto che vediamo svanire in tutto o in parte nell'incontro delle cose non già perisce in nulla, ma si risolve in moti atomici (o, più esattamente, in modificazione dei moti atomici) per entro i due corpi. Qui si può dire che Epicuro ha nettamente concepito il principio della conservazione e della trasformazione dell'energia. — Quando per altre parti del sistema epicureo (p. es. dove non am-

aut gravitate sua ferri primordia rerum,
85 aut ictu forte alterius. nam *cum* cita saepe

---

mette pel sole e per la luna una grandezza maggiore della apparente) si accusa senz'altro Epicuro di una fedeltà troppo superficiale e meschina al suo criterio sensista, il giudizio potrebbe essere non del tutto esatto e giusto. — Erra il Masson, attribuendo elasticità agli atomi di Epicuro. Epicuro non aveva il concetto scientifico della elasticità, e se l'avesse avuto (bene osserva il Brieger) non avrebbe mai fatto elastici i suoi atomi. Oggi si parla di elasticità anche degli atomi; ma si intende degli atomi dei corpi semplici, corrispondenti alle molecole dei composti, ossia atomi che si concepiscono non quali assolute monadi, ma quali complessi di atomi primordiali.

80-82. Il preciso senso di questi versi è dato sopra nella parafrasi, e spiegato vol. I p. 119 sgg., dove anche si rileva come Epicuro avesse una teoria del moto perfettamente parallela alla sua teoria della materia. — La forma speciale data al v. 81 " e che riposando *essi* dian luogo a nuovi moti *delle cose* „ fa sospettare che si abbia di mira una precisa dottrina contraria, forse la democritea, una dottrina che insegnasse che gli atomi sospendono il loro moto entrando a formar *concilia*, dando luogo ai moti delle cose complesse. — Intorno al preciso senso di *cessare* si è discusso parecchio, se si possa dargli il senso di " fermarsi „ (" to stop „ trad. Munro). Ma in fondo è una questione oziosa. *Cessare* è *quiescere;* e quando d'una cosa che si muove si dice: " non può star ferma „ è evidente che si dice anche " non può fermarsi „. Qui *cessare* è " star fermo „ e " fermarsi „ insieme. E non c'è circolo vizioso con 83. " Gli atomi non possono mai star fermi, quindi erri se credi che quando danno luogo ai moti nuovi delle cose, (o, in genere, alla composizione di queste) abbiano a sospendere il loro proprio e velocissimo moto; infatti poichè essi (prima di conciliarsi) volan pel vuoto — sia per la gravità, sia per le *plagae* — incontrandosi con altri atomi non potrà avvenir mai, neppure quando poi risultin *concilia*, che non *resultent;* perchè ciò avvenisse bisognerebbe che incontrandosi fosser costretti a restar aderenti da una forza esteriore, cioè da altri atomi addossantisi *(a tergo)* restanti alla lor volta aderenti, cioè costretti allo stesso modo da altri atomi addossantisi, e questi costretti pure da altri, e così via all'infinito. „ Si può dire che qui c'è anche un'altra prova teorica dell'esistenza del vuoto in tutti i corpi; e ogni atomo v'è circondato di vuoto, e vi continua il suo *iactari per inane* e il suo *ferri ictu alterius.* — Dunque *non cessare* corrisponde a Epicuro *epist. ad Her.* 43 *κινοῦνται συνεχῶς αἱ ἄτομοι.* Epicuro aggiunge (§ 61) *ἰσοταχῶς*, che è da sottintendere anche qui in Lucrezio (o meglio: la grave omissione è segno dello stato d'abbozzo in cui Lucrezio ha lasciata tutta questa trattazione). La isotachia è richiesta dal principio stesso della conservazione dell'energia nella semplicità del concetto epicureo. Cfr. anche Plut. *adv.* Col. 16 *τὰς ἀτόμους ἀπαθείᾳ καὶ στερρότητι πάντα χρόνον ὡσαύτως ἔχειν ... καὶ τῶν ἐν βάθει τοῦ συγκρίματος ἀτόμων οὐδέποτε λῆξαι κινήσεως οὐδὲ παλμῶν πρὸς ἀλ-*

obvia conflixere, fit ut diversa repente
dissiliant: neque enim mirum, durissima quae sint
ponderibus solidis neque quicquam a tergo ibus obstet.
et quo iactari magis omnia materiai
90 corpora pervideas, reminiscere totius imum
nil esse in summa, neque habere ubi corpora prima
consistant; quoniam spatium sine fine modoquest,
immensumque patere in cunctas undique partis
pluribus ostendi et certa ratione probatumst.
95 quod quoniam constat, nimirum, nulla quies est
reddita corporibus primis per inane profundum,
sed magis adsiduo varioque exercita motu

λήλας δυναμένων. — **81.** *progignere; pro* dice qui lo stesso che *novos.* — **82.** *vagari*, e v. sg. *vagantur;* il vezzo lucreziano della ripetizione vicina della stessa parola in senso diverso. — **83** sg. Il senso di questi versi è stato molto discusso. Qui sopra l'abbiamo espresso in forma semplificata. C'è una ellissi, o, se si vuole, in *vagantur* c'è una prolessi logica. “ Poichè gli atomi si trovan sempre nel vuoto è necessario che sempre e tutti *(cuncta)* si muovano, giacchè è necessario che sempre subiscano o la forza di gravità o di colpi ricevuti. Resta a provare che sempre sono e si muovono nel vuoto; ed ecco la prova: ogni qual volta s'addensano a formar *concilia (cum cita saepe obvia conflixere)*, anche allora è necessario il loro *resultare* (per la ragione spiegata qui sopra). „ Sono brachilogie logiche non infrequenti in Lucrezio, e talora velano il vero collegamento logico. — *cita*, non participio, come vuole il Munro, ma aggettivo, “ frettolosi „ cioè “ colpo sopra colpo „, perchè in brevissimo spazio. *cita* e *saepe* si rinforzano a vicenda; e sono indizio di ciò che in generale qui è sfuggito, ossia che Lucrezio accenna all'addensarsi *in concilia.* — **88.** *tergo ibus*, per mss. *tergibus*, Isacco Voss, Lachm. e tutti. Vedi nota di Lachm. a IV 933. — **89.** Qui vien la seconda ragione del moto perpetuo; e come la più generale e fondamentale andava logicamente messa per prima; ed è invece introdotta in modo poco evidente, quasi come appendice. Gli è che l'altra gli premeva di più, perchè più immediatamente connessa coi moti interni, che abbiam detto come e perchè s'impongano principalmente al pensiero del poeta. — *iactari.* Un fondo dell'universo darebbe riposo in primo luogo agli atomi cadenti, ma poi a tutti (vedi nota a I 984 sgg.); e giustamente *iactari*, perchè la massa atomica non cade già, ma *iactatur.* Del resto I 984 sgg. è provata l'infinità dello spazio dalla costanza del moto, qui la costanza del moto dall'infinità dello spazio. Gli è che in realtà qui questo argomento è superfluo; l'infinità dello spazio e il costante agitarsi degli atomi liberi in esso, è cosa a quest'ora bell'e sottintesa. — **90.** *totius summa = omne.* — **94.** ostendi I 984 sgg. — **97.** *magis = potius.*

partim intervallis magnis confulta resultant,
pars etiam brevibus spatiis vexantur ab ictu.

---

cfr. I 612. — 98 sgg. Qui è la brusca transizione. Fin qui si avrebbe diritto d'intendere *magnis intervallis* degli spaziati rimbalzi degli atomi liberi; invece si vede da 100 sgg. che il poeta intende già di atomi associati. Epicuro invece (*ad Her.* 43), accenna prima agli atomi liberi, poi ai conciliati, colla distinzione fra questi ultimi. Dopo detto che gli atomi si muovono *συνεχῶς τὸν αἰῶνα* [e qui a torto l'Usener mette una lacuna, in cui Epicuro accenni anche al moto per gravità. Qui Epicuro descrive la condizione di fatto e solo distingue tra rimbalzi lontanissimi, lontanucci e vicinissimi.], continua: *καὶ αἱ μὲν εἰς μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διιστάμεναι αἱ δὲ αὐτοῦ* [con Brg. per mss. *αὐτὸν*] *τὸν παλμὸν ἴσχουσαι* [con Brg. per mss. *ἴσχουσιν*], *ὅτα τύχωσι τῇ περιπλοκῇ κεκλειμέναι* [? Brg. per mss. *κεκλιμέναι*] *ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις η διορίζουσα ἑκάστην αὐτὴν τοῦτο παρασκευάζει, τὴν ὑπέρεισιν οὐχ οἵα τε οὖσα ποιεῖσθαι· (neque quicquam a tergo ibus obstet) ἥ δὲ στερεότης (durissima ponderibus solidis) ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς κατὰ τὴν σύγκρουσιν (confulta) τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὁπίσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ. ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, ἀιδίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ.* Vale a dire: "ci son quegli atomi che *resultant* a grandi distanze (i liberi); altri invece rimbalzano ivi stesso (cioè entro i confini subito dopo indicati, entro i *concilia*, formando i *motus intestini*), quando o si trovino implicati nell'intreccio degli uni cogli altri, oppure racchiusi entro (masse di atomi) formanti intreccio. E causa di ciò è il vuoto che circonda sempre ciascun atomo, perchè il vuoto non offre mai un sostegno al di fuori (che impedisca il rimbalzo); e il rimbalzo stesso è a cagione della assoluta solidità degli atomi; è dessa che, in seguito all'urto, dà all'atomo il rimbalzo, fin dove l'intreccio concede all'atomo codesto ritorno, dall'urto, sui suoi passi (p. es. due atomi agganciati non potranno che ballare nei loro ganci; *resultant indupedita suis perplexis ipsa figuris*). E di tutto ciò non v'è stato principio, eterni essendo e gli atomi e il vuoto." — Apparentemente questa distinzione di Epicuro non corrisponde a quella di Lucrezio; questi distingue tra *concilia* con *motus intestini* a *magna* e a *exigua intervalla*, quello tra intrecci e masse di atomi imprigionati entro intrecci, senza accenno a speciali forme degli atomi imprigionati, atte o no a formar *concilia*. Nel fatto però le due distinzioni si integrano a vicenda e costituiscono una distinzione sola. Si tratta sempre di *concilia*, ossia di combinazioni di certe forme, e quindi di certi moti intestini, acconce a produrre cose; si distingue tra corpi con coesione e senza coesione; questi ultimi non possono esser tenuti insieme che entro contenenti, e senza questi hanno la tendenza a dissiparsi, anche fino a perdere la loro combinazione conciliata e a risolversi in atomi liberi; la qualità specifica e misurata dei loro *motus intestini* non può aver luogo che se essi sono costretti entro un determinato spazio da un *cohibens*, come è ben descritto III 564 sgg. Tale è l'anima che è una determinata combinazione, anzi un com-

100 et quaecumque magis condenso conciliatu
exiguis intervallis convecta resultant,
indupedita suis perplexis ipsa figuris,

---

plesso di più determinate combinazioni di determinate forme atomiche, ed ha per contenente il corpo, uscendo dal quale essa si dissipa III 564 sgg.; tale è l'aria che ha per contenente i *moenia mundi;* tale è la luce che rapidissima piove dal sole sulla terra, e v'arriva ancora conservando il suo carattere conciliare di luce, vale a dire una certa connessione tra gli atomi suoi (153 *corpuscula vaporis... complexa meant inter se conque globata*), ma poi per mancanza di contenente finisce col disfarsi (cfr. IV 362-376), e la notte non ci resta più nulla della luce onde il sole ci ha inondati lungo la giornata. [Del resto 153 sgg. va inteso bene: *corpuscula vaporis* non sono già molecole di luce, nè son queste che s'impacciano nel lor cammino, ma sono gli atomi onde anche ciascuna molecola di luce risulta; ed anche ciascuna molecola è un *concilium*, quindi ha i suoi moti atomici intestini, la sua interna ἀντικοπή, che rallenta il suo cammino.] Naturalmente c'è gradazioni dello stato di coesione e di non coesione. I liquidi starebbero in mezzo. Probabilmente per Epicuro questi entrano nella classe dei corpi senza coesione, avendo essi pur bisogno di un contenente solido, sebbene, accanto alla non coesione delle particelle di un liquido tra loro, sia da ammettere una coesione non piccola tra gli atomi formanti le particelle, sì che queste ubbidiscono come insieme più alla legge di gravità che alla forza di espansione verso la parte superiore aperta, sì che l'espansione non s'effettua che più o meno lentamente (evaporazione). Il Brieger (*Urbew.* p. 15) chiama le due diverse specie di riunioni atomiche " Gewebe „ e " Gemenge „, o latinamente *texturae* e *mixturae*. Secondo le spiegazioni or date, *mixturae* è forse meno appropriato; io direi " intrecci „ e " agglomeramenti „. — I noti quattro elementi ci sono anche nel sistema di Epicuro, come prima e fondamentale concrezione atomica, di cui poi si sarebbero formate le diversissime cose. È teoria, del resto, secondaria, e appena adombrata nella originaria formazione dei mondi. C' è chi vuole che qui Lucrezio, o almeno il suo fonte, in 103 e 107 sg. anzichè esempi, intendesse accennare appunto ai quattro elementi, e rimprovera a Lucrezio la omissione dell'acqua. Non credo. — **98.** *confulta* esprime l'istantaneo appoggio. Vanissimo l'attentato del Purmann (e il dubbio del Munro) contro questo ἅπ. λεγ. così vivo e lucreziano. — *ab ictu* per *ictu*. Già s'è visto come Lucrezio ami di rappresentare come rapporti di derivazione (partendo da) de' rapporti che più naturalmente s'intenderebbero in altro modo. I 693 *ab sensibus* (combatte coi sensi contro i sensi); II 51 *ab auro*, per *auri*. — **100.** *magis cond. concil.*, " per un più stretto aggruppamento „, anzichè: " in un ecc. „ — **101.** *exiguis intervallis* va tanto con *convecta* che con *resultant* " entro brevissimi limiti battono e rimbalzano „. — **102.** " impacciandosi da sè colle loro figure intrecciate. „ Allude qui in particolar modo agli atomi uncinati; ma non però a questi soli. Anche atomi scabri e ango-

haec validas saxi radices et fera ferri
corpora constituunt, et cetera *de* genere horum.
105 ‖ paucula quae porro magnum per inane vagantur ‖
cetera dissiliunt longe, longeque recursant

---

losi (e piustosto grandi), nelle condizioni descritte avrebbero minore libertà di movimenti, e s'addenserebbero quindi più, che atomi rotondi levigati (e piccoli). Di queste forme di atomi e loro effetti nelle composizioni si tratterà 381-477. Abbiamo notizie anche più particolareggiate intorno alle diverse forme atomiche e modi d'intreccio secondo Leucippo e Democrito. Vedile raccolte e acutamente esaminate in Brieger, *Urbewegung der Atome*, pagine 15 e 16. — **103**. *radices;* il preciso senso ci è spiegato da *ramosis* in 444 sgg. *durata ac spissa... hamatis inter sese esse necessest et quasi ramosis alte compacta teneri.* — *fera ferri;* una molto naturale assonanza, come *ferus et ferreus* di Cic. Tibull.; Ennio *fero ferro.* — **105**. Questo verso ha molto tormentato i critici (vedi in particolar modo Sus. e Brg. in *Phil.* 24, Hörschelmann e di nuovo Brieger in *Jahrb.* 1875, p. 527). Lach. Bern. Munro lo conservano come unito ai precedenti; è come far ballare macigni e ferri pel magno *inane!* Il Brieger lo conserva col punto dopo *paucula* (= Lamb.) e con lacuna tra 105 e 106 [che riempirebbe con *praedita corporibus mage levibus atque rotundis*]; e *paucula* vorrebbe dire gli altri pochi metalli (Lucrezio non pensando che a rame, piombo, stagno, oro, argento). Ma *cetera de genere horum* sono tutti gli altri solidi. E quanto a *magnum per inane vagari* non basta dire che è *irreleitend*, come *inane profundum* in 96. È vero che gli atomi tutti, anche i conciliati, in effetto *vagantur per inane*, epperò la cosa sta bene in 96, dove ancor si pensa a tutti gli atomi (e solo due versi dopo viene la brusca restrizione ai soli conciliati); ma qui non può intendersi che l'*inane* extramondano, come è indicato anche dal *porro* nella sua normale accezione " d'altra parte ". Per me 105 non è che una variante, lucreziana, di 109, introducente la considerazione degli atomi liberi extramondani; e *paucula* l'intendo come " rari, dispersi, isolati " in contrapposto a tutti i conciliati; lo stesso senso che ha *pauca* in IV 69 *corpora* MULTA *minuta iaci quae possint ordine eodem quo fuerint et formai servare figuram, et multo citius, quanto minus indupediri* PAUCA *queunt,* dove è evidente che l'esser pochi non conta per la conservazione della loro disposizione, ed anzi sono *multa;* è la loro rarezza che permette loro di attraversare il raro aere senza scomporre le file; ed è per la stessa ragione che possono attraversare, per retti *foramina*, anche il vetro. In sostanza *pauca* vuol dire " pochi " in proporzione dell'estensione compresa dall'idolo complesso, come qui *paucula* vuol dir " pochissimi " proporzionatamente al vuoto per cui son diffusi; pochissimi p. es. gli atomi volanti entro un chilometro cubo di *inane* extramondano in confronto degli atomi compresi in un chilometro cubo di mondo. Perciò ho conservato 105, giacchè è di Lucrezio, ma l'ho messo tra ‖ ‖. È da saltar via nella lettura. — **106**. La nota precedente

in magnis intervallis: haec aëra rarum
sufficiunt nobis et splendida lumina solis.
multaque praeterea magnum per inane vagantur,
110 conciliis rerum quae sunt reiecta nec usquam
consociare etiam motus potuere recepta.
cuius, uti memoro, rei simulacrum et imago
ante oculos semper nobis versatur et instat.

---

ci dispensa dal discutere le proposte mutazioni di *cetera* (*corpora*, *concita* etc.). I due *cetera* così vicini non hanno nulla di strano in Lucrezio. — *dissiliunt recursant* sono in posizione chiastica rispetto a *convecta resultant*. — **107.** *in magnis intervallis*, relativamente ai minimi precedenti; per sè stessi son detti *non magna* III 566. — **108.** *sufficiunt;* Verg. *ipsa satis tellus sufficit humorem et gravidas fruges.* — **109.** v. 105. — **110.** *sunt reiecta* " si trovano esclusi „; però anche il senso del perfetto non è del tutto estraneo, chè la massa circummondana di *primordia* batte continuamente sui mondi, ma relativamente pochi sono i *recepta*. — **111.** = *potuere recipi et consociare motus; recepta* per contrapp. a *reiecta*. — *nec usquam etiam* " e in nessun luogo ancora „; male il Munro *etiam recepta* = *etiamsi recepta sunt;* sebbene non si neghi che atomi liberi s'agitino anche per entro i mondi.

112-124. " Una immagine viva del turbinio degli atomi negli infiniti spazi extramondani ce la dà quel turbinio di pulviscoli che si vede entro quella lista di sole che talora per le imposte socchiuse penetra in una camera semibuia. „ Lucrezio descrive il fenomeno colla sua solita, mirabile evidenza. Ma l'immagine stessa non è sua, e l'ha certamente trovata in Epicuro, poichè era tradizionale nell'antica scuola atomistica. Democrito raffigurava il suo caos atomico (dal quale non differiva, nell'effetto, l'epicureo) appunto con questa immagine, come attestano Arist. *de anima*, I 2. *οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν*, e Lactant. *De ira dei* X 3 *haec, inquit* (Dem.), *per inane irrequietis motibus volitant et huc atque illuc feruntur, sicut pulveris minutias videmus in sole, cum per fenestram radios ac lumen immiserit.* E l'usare Epicuro la stessa immagine, prova all'evidenza come egli non si rappresentasse la infinita massa atomica come cadente. Da Stob. *Ecl.* p. 922 parrebbe che Epicuro usasse di questa immagine anche per rappresentare i moti intestini dell'anima per entro il corpo: *Εἰ δὲ παρέσπαρται μὲν καὶ ἔνεστιν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καθάπερ ἐν ἀσκῷ πνεῦμα περιεχομένη ἢ συμμιγνυμένη πρὸς αὐτὸ. καὶ ἐγκινουμένη ὥσπερ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα διὰ τῶν θυρίδων φαινόμενα, δῆλον που τοῦτο ὅτι ἔξεισιν μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν διαφορεῖται καὶ διασκεδάννυται, ὥσπερ Δημόκριτος καὶ Επίκουρος ἀποφαίνεται.* — E anche in Dante (Par. XIV) ci sarà un po' di tradizione. — Del resto vedi intorno a questi versi lo studio *Cinetica epicurea*, e in particolare p. 119 sgg.

112. *uti memoro* (strozzato in mezzo a *cuius rei* come affatto incidentale) " come ve la dico = come la intendo „. — **113.** *sem-*

contemplator enim, cum solis lumina cumque
115 inserti fundunt radii per opaca domorum:
multa minuta modis multis per inane videbis
corpora misceri, radiorum lumine in ipso,
et velut aeterno certamine proelia pugnas
edere turmatim certantia nec dare pausam,
120 conciliis et discidiis exercita crebris;
conicere ut possis ex hoc primordia rerum
quale sit in magno iactari semper inani:
dumtaxat rerum magnarum parva potest res
exemplare dare et vestigia notitiai.
125 hoc etiam magis haec animum te advertere par est
corpora quae in solis radiis turbare videntur,
quod tales turbae motus quoque materiai

---

per; " l'abbiamo ogni momento avanti agli occhi „, e l'*instat* è fin di troppo. — **114.** *Contemplator*. Verg. *Georg.*, I 187. *contemplator item cum*... e IV 61. — *cum*... *cumque* " quantunque volte „. — **115.** Verg. *Aen.* III *qua se Plena per insertas fundebat luna fenestras*, con ardito scambio di concordanza. — *opaca domorum*, come *clausa domorum, sublima caeli* etc. — **116.** *per inane*, non in senso assoluto, naturalmente, ma secondo l'apparenza. — *ipso* taglia netti i confini della striscia illuminata. — **118.** *velut aeterno* " incessante „. — **119.** *dare pausam* = *facere pausam*, come *dare ruinam* etc. — **120.** Il bel verso onomatopeico esprime bene il fruscio del rimescolio di minutissime cose. Qui il fruscio non c'è; ma il senso del fruscio ravviva, per associazione, l'idea del rimescolio. — **122.** Soggetto di *sit* è: *primordia iactari in inani*. — **123** e **125** sgg. *dumtaxat;* " fin dove arriva; fino a un certo segno „. Il piccolo fenomeno non è che una immagine imperfettissima del turbinio atomico nell'infinito. E si direbbe che l'epicureo si rassegna a conservar l'immagine, perchè tradizionale nella dottrina atomica, e per quel che può valere. Ma il fenomeno (dice poi 125 sgg.) ha un ben maggior valore come, non già solo immagine, ma diretto indizio d'un altro fatto (connesso col primo), ossia come testimonianza della ridda atomica entro i *concilia*, dei moti clandestini, ed insieme della trasformazione di questi moti atomici invisibili nei moti visibili. Intorno a che, vedi I, p. 120 sg. — Del resto anche altrove Lucrezio profitta d'un esempio scelto ad illustrare un punto, per cavarne qualche altra cosa, che faccia fare un passo ulteriore alla dimostrazione. Cfr. poco avanti 275 sgg. — **124.** *vestigia notitiai* " un qualche concetto „. — **126.** *turbare videntur* " che si vedono agitarsi „; *turbare* = *turbari*, come 438, e altre volte. — **127.** " Perchè queste agitazioni sono un manifesto segno che ci sono (sotto la quiete apparente) dei movimenti affatto invisibili di materia (invisi-

significant clandestinos caecosque subesse.
multa videbis enim plagis ibi percita caecis
130 commutare viam retroque repulsa reverti,
nunc huc nunc illuc, in cunctas undique partis.
scilicet, hic a principiis est omnibus error.
prima moventur enim per se primordia rerum:
inde ea quae parvo sunt corpora conciliatu
135 et quasi proxima sunt ad viris principiorum,
ictibus illorum caecis inpulsa cientur,
ipsaque proporro paulo maiora lacessunt.
sic a principiis ascendit motus et exit
paulatim nostros ad sensus, ut moveantur

---

bile). „ — **128**. *clandestinos caecosque*, cumulo di sinonimi, punto soverchio. — **129**. “ Infatti tu vedrai là dentro molti pulviscoli cambiare strada tutto a un tratto, poi a un tratto respinti tornar indietro, e insomma vagare or di qua or di là, da ogni parte, senza che tu veda da quali colpi sieno spinti e respinti. „ — **130**. Nota la bella e rapida allitterazione *retroque rep. rev.* — **132**. *Omnibus* non va unito a *principiis*, ma ai pulviscoli; ed è lo stesso come se dicesse *omnino*, oppure *omnis (error)*. — *est a principiis*, “ ha la sua origine dagli atomi „. — **133**. “ Anzitutto si muovono per moto loro proprio gli atomi „ d'un moto velocissimo così, che s'anche fossero visibili gli atomi non sarebbero visibili i loro moti cfr. 142 sgg.; ed è da intendere che si muovono relativamente liberi entro gli ampi vuoti del rarissimo *concilium* aereo. — **134-136**. “ Indi, spinti dagli invisibili colpi di questi atomi (colpi fortissimi per la grandissima velocità di essi atomi), son mossi quei minimi corpicini (ancora invisibili) che son già de'*concilia*, ma di pochissimi atomi; così che si può dire che sono ancora vicini (alla velocità e quindi) alle forze d'impulsione degli atomi. „ Così va inteso il *vires;* vedi I, p. 121. — **137**. “ E questi stessi corpicini, alla lor volta, assaltano e spingono i corpicini alquanto maggiori „ ; diminuendo in proporzione velocità e forza d'impulso. E il perchè vada diminuendo la velocità col complicarsi dei *concilia*, è spiegato l. c — *proporro* (anche 979 III 275.281, IV 887, V 312) è parola esclusiva di Lucrezio; è un *porro* “ continuando „ innalzato a potenza; “ continuando via via „. Il Polle *Jahrb.* 1894 p. 208 lo spiega come un *porro porro* (come *quoque* sarebbe *que que*); lo dice evitato in Sall. *Jug.* 85, 11 e Cic. *pro S. Rosc.* 70 dove sarebbe proprio a posto. — **138**. *ascendit et exit nostros ad sensus* = Epicuro *γίνεται ὑπὸ τὴν αἴσθησιν*. — *exit* etc.... *ut moveantur* etc. Forse vuol dire semplicemente: “ vien fuori fino ai nostri sensi, così che vediamo muoversi i pulviscoli „; ma forse è da intendere più rigorosamente (e il *quoque* riesce così più giustificato): “ ... così che si muovano anche i pulviscoli „. Il diventar visibile del moto, per rallentamento, è così strettamente connesso coi primi ingrandimenti (fino alla visibilità) dei *concilia*, che il poeta

140 illa quoque, in solis quae lumine cernere quimus
141 nec quibus id faciant plagis apparet aperte.
308 Illud in his rebus non est mirabile, quare,
omnia cum rerum primordia sint in motu,
310 summa tamen summa videatur stare quiete,
praeter quam siquid proprio dat corpore motus.

---

invece di dire: " il moto diventa visibile, come scorgiamo nei pulviscoli „ può dire: " il moto diventa visibile al punto, da essere il moto (abbastanza lento per essere visibile) dei pulviscoli. „ In queste parole è così adombrata quella spiegazione di Epicuro del moto visibile, che (come è spiegato in *Cin. epic.*) nell'insieme del passo è offuscata e confusa. — **141.** Il sogg. sottinteso è naturalmente *ea;* ma si badi che la proposizione dipende dalla propos. relativa prec. *quae... quimus*, con quel noto scambio del pron. dimostr. per il relativo, come in 87 *durissima quae sint... neque quicquam a tergo ibus obstet,* e come nel notissimo: *quam intuens in eaque defixus.* Qui = *quae cernere... quimus, quorum tamen motus causas non videmus.* Si noti che tanto più Epicuro può credere qui di coglier sul fatto un q. c. di ciò che avviene entro *concilia*, in quanto quei pulviscoli per lui fanno parte, in un certo senso, del *concilium* aria. Vedi vol. I p. 184.

308-332. " La natura dunque è un moto incessante, vertiginoso di tutto e dappertutto. Or come va che noi, salvo quando vediamo dei corpi nel loro insieme mossi più o meno lentamente, tutto del resto ci sembra immoto e tranquillo, sì che questa pare la naturale condizione dei corpi? Perchè gli atomi invisibili non ci lascian vedere i loro moti. Quante volte, del resto, anche delle cose visibili ma lontane appaiono masse immobili, mentre viste da vicino formicolano di movimento e di interna agitazione. „ — Questi versi sono probabilmente un'aggiunta seriore del poeta, come sono probabilmente 294-307, che al posto tradizionale vengono immediatamente avanti questi; e il posto tradizionale, si badi, è alla fine di tutta la trattazione dei moti atomici. Forse appunto perchè aggiunta posteriore, questi versi son capitati fuor di posto nella edizione del poema; ma è chiaro, v. vol. I, p. 145 in nota, che Lucrezio li ha scritti perchè venissero qui. Là non hanno alcuna relazione con ciò che precede; qui l'hanno chiarissima, perchè non hanno altro scopo — oltre lo scopo estetico — che di rispondere all'obiezione: " Voi dite *materiai clandestinos caecosque motus subesse;* ma come mai le cose appaiono affatto tranquille e immobili, quando non si muovono? „ Però, se è un'aggiunta posteriore, non è una di quelle aggiunte che vadano inchiuse tra ‖ ‖. — Cfr. 308 con I 80, con cui comincia un brano che s'è del pari giudicato aggiunta seriore.

310. *summă... summā*, un vero gioco di parole. — **311.** *dat... motus* (cfr. *dare ruinas*, e simili) = *movetur.* — *proprio... corpore* " col corpo intero „; il corpo nel suo insieme costituisce una unità, una individualità (quindi *proprio*) che si contrappone alle sue

omnis enim longe nostris ab sensibus infra
primorum natura iacet; quapropter, ubi ipsa
cernere iam nequeas, motus quoque surpere debent;
315 praesertim cum, quae possimus cernere, celent
saepe tamen motus, spatio diducta locorum.
nam saepe in colli tondentes pabula laeta
lanigerae reptant pecudes quo quamque vocantes
invitant herbae gemmantes rore recenti,
320 et satiati agni ludunt blandeque coruscant;
omnia quae nobis longe confusa videntur
et velut in viridi candor consistere colli.
praeterea magnae legiones cum loca cursu
camporum complent, belli simulacra cientes,

---

parti, e il suo moto ai moti di queste. — **312-314.** Si può ripeter qui un'osservazione fatta a 125-141; l'invisibilità dei moti atomici, secondo Epicuro, non dipende solo della invisibilità degli atomi, ma ancora dalla somma loro velocità, " che solo la ragione può cogliere „. E per verità un corpo visibile, che oscilli con rapidità straordinaria, ci par che sia fermo. — **312.** *ab sensibus infra;* non solo "*infra sensus* „, ma: " partendo dai sensi, molto più in giù. „ — **313.** *primorum* sostant. cfr. IV 186 *e primis facta minutis.* — **314.** *surpere* (*surripere*), anche Plauto e Orazio. **315.** *possimus;* questo congiuntivo, malgrado la dipendenza da *celent,* ha del singolare. — **316.** *spatio diducta locorum* " separate da noi per molta distesa di luoghi. „ Il plur. *locorum* accenna alla varietà del terreno frapposto. — **317.** *tondentes,* la nota poetica parola per " pascolare „ — **318.** *reptant,* appropriatissimo per il lento agitarsi d'un branco di pascenti. — **319.** *gemmantes rore recenti* (cfr. V 461): fissa anche il tempo della scena, che così riesce più determinata davanti alla fantasia. — **320.** Non è solo un grazioso complemento del quadro, ma ci fa avvertiti anche di moti più bruschi e spiccati del *reptare.* — *blande coruscant* " ruzzano scherzosamente „ cfr. II 359 sgg. — **321.** *longe* è qui avv. di luogo. — **322.** Sottinteso *videtur.* Nota la doppia allitterazione: *velut . . . viridi; candor cons. colli.* — **323** sgg. È un evidente richiamo di 40 sgg. (*belli simulacra cientes* = 41), quindi probabilmente delle fazioni dell'esercito cesariano, nel Campo Marzio, per ragione di istruzione e spettacolo. Coll'*est quidam locus* (331) una espressione che sceglie e fissa, par che dica: non già dalle alture più vicine (come il Pincio, p. es.) ma da un punto più elevato e più lontano (Monte Mario?); la descrizione, invece, corrisponde a ciò che si vede molto dappresso. — *loca cursu complent* " sparisce il terreno sotto ai loro piedi „ Munro osserva l'imitazione da Hom. *Od.* Ξ 267: *πλῆτο δὲ πᾶν πεδίον πεζῶν τε καὶ ἵππων χαλκοῦ τε στεροπῆς,* e *Il.* Τ 362: *αἴγλη δ' οὐρανὸν ἷκε, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθὼν χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς· ὑπὸ δὲ κτύπος ὤρνυτο*

fulgor ibi ad caelum se tollit, totaque circum
aere renidescit tellus, supterque virum vi
excitur pedibus sonitus, clamoreque montes
icti reiectant voces ad sidera mundi,
et circum volitant equites mediosque repente
tramittunt valido quatientes impete campos:
et tamen est quidam locus altis montibus, *unde*
stare videntur et in campis consistere fulgor.

Nunc quae mobilitas sit reddita materiai
corporibus, paucis licet hinc cognoscere, Memmi.
primum aurora novo cum spargit lumine terras,

ποσσὶν Ἀνδρῶν. E Verg. *G.* II 281 imitando Lucr. *fluctuat omnis aere renidenti tellus.* — **325.** *fulgor ad caelum.* Il lampeggiare dell'armi, delle schiere correnti, è così vivo, che pare dardeggi anche verso il cielo. Del resto, *fulgor... tellus* è, come si vede, traduzione letterale da Omero. — **326.** *supter* avv. — **327** sg. Per chi è spettatore dai vicini *montes* (v. qui sopra; e son vicini, poichè rispondono echeggiando) il cupo rimbombo del suolo e i clamori, sono parte essenziale dello spettacolo. — **329.** *mediosque repente tramittunt campos;* nota la fina distinzione: le *legiones complent loca*, gli *equites repente tramittunt*, ed anche il *medios* ce li fa veder passati in un momento da una parte all'altra (dalle file del proprio partito, come dicesi oggi, fino addosso alle file del partito avversario). — **330.** Con un'armonia imitativa che preludia al famoso verso virgiliano. — L'abbondanza e vivezza dei particolari non fa solo mirabile la descrizione, ma serve anche all'argomento, e fa efficace contrasto colla semplicità dell'unico verso 332, cioè colla unità d'impressione complessiva dello spettatore lontano. Al contrasto serve anche l'ultima parola, *fulgor* (il bagliore quasi immobile), che risponde a *fulgor* prima parola di 325; *stare videntur*, con sogg. sottinteso, indeterminato: " tutto pare che stia fermo. „; e poi il solo fulgore dell'armi, che per lo spettatore lontano è la sola impressione un po' netta e decisa, e che tutto riassume.

142-164. Della velocità del moto degli atomi. Anche di questa si ha un concetto più compiuto dall'esame dei passi di Epicuro, fatto nel vol. I p. 99 sgg. Che Lucrezio abbia lasciato in istato piuttosto imperfetto questa sezione della cinetica atomica, l'abbiam già visto. N'abbiamo un altro segno qui, poichè Lucrezio tocca la questione della velocità brevemente, e omettendo il punto capitalissimo, come s'è visto, della isotachia degli atomi. Non dimentica però, nel fare il confronto con un *concilium* velocissimo, la luce, di dare la ragione essenziale, che abbiam vista in Epicuro, della lentezza di moto di un *concilium*, per quanto veloce, in confronto colla velocità del moto atomico.

142. *mobilitas* cfr. v. 65. — *reddita* " data; concessa „ cfr. 65.96. — **144.** Verg. *Aen.* IX 459: *et iam prima novo spargebat*

145 et variae volucres nemora avia pervolitantes
aëra per tenerum liquidis loca vocibus opplent,
quam subito soleat sol ortus tempore tali
convestire sua perfundens omnia luce,
omnibus in promptu manifestumque esse videmus.
150 at vapor is, quem sol mittit lumenque serenum,
non per inane meat vacuum; quo tardius ire
cogitur, aërias quasi dum diverberat undas:
nec singillatim corpuscula quaeque vaporis
sed complexa meant inter se conque globata;

---

lumine terras... aurora: Onde si vede che Virgilio ha inteso il *primum* di Lucrezio in senso temporale, non " in primo luogo „. Così pare sia da intenderlo, visto che non segue alcun *deinde* o *praeterea* o simili. Ma non si può sottrarsi all'impressione, che si tratti del solito *primum* = *principio*, introduttore del primo argomento od esempio, e che altri esempi od argomenti o sono andati perduti o Lucrezio voleva scriverli e non li ha scritti. Si noti infatti che proprio alla fine di questo primo, e rimasto unico, argomento c'è una lacuna.

145. *variae* " di così vario aspetto „, è agg. che tanto volentieri s'accoppia con *volucres*, anche per l'allitterazione. — *avia*, che par superfluo, ci fa indirettamente sentire la foltezza del bosco, e fa contrasto col *pervolitare* degli uccelli, pei quali non ci sono *loca avia*. — **146**. *liquidis vocibus*. Anche noi diciamo *voci limpide*; in latino v'è però più viva l'idea di tono chiaro, acuto, *argutus*. Cfr. V 1377 *at liquidas avium voces* e IV 978 *et citharae liquidum carmen*. — *liquidis loca*, e nel v. sg. *sub. soleat sol*, e *temp. tali*. — **148.** *convestire*, imitato dall'Aratea di Cicerone che l'usa più volte della luce. E con bella *abundantia* aggiunge il sinonimo *perfundens*. E così all'uno come all'altro, che in realtà formano una cosa sola, si riferiscono, dilogicamente, *sua... omnia luce*. — **150.** *vapor* in Lucrezio è il calore, cioè la sostanza, il fluido del calore, che per lui s'identifica più o meno colla sostanza, col fluido della luce. — **151.** Due cause rallentano il cammino della luce; la prima è una ἀντικοπή esteriore, la resistenza dell'aria, contro i cui atomi molti atomi della luce cozzano, e dal cozzo son respinti indietro, finchè un altro cozzo non li risospinga avanti [o, per dir meglio, ἀντικοπή di molecole d'aria contro molecole di luce]; la seconda causa è la ἀντικοπή interiore delle molecole, e minimi conciliettì di luce; chè la luce è un *concilium*, per quanto a vibrazioni *magnis intervallis*. — **152.** " mentre per così dire s'apre una strada tra l'onde aeree. „ Cfr. IV 356 *aëra per multum... dum simulacra feruntur*. L'indicat. *diverberat* (anche Brz.) va benissimo (meglio del cong.), ed è la lezione dei leidensi, secondo attesta Woltjer (*Jahrb. di Fleck.* 1879 p. 782). Lach. Bern. Munro *diverberet*. — **154.** *complexa* partic. o piuttosto agg. in senso passivo cfr. V 919. Cic. pro Rosc. Am. 21 quo uno maleficio *scelera*

155 quapropter simul inter se retrahuntur et extra
officiuntur, uti cogantur tardius ire.
at quae sunt solida primordia simplicitate,
cum per inane meant vacuum, nec res remoratur
ulla foris, atque ipsa suis e partibus una
160 unum, in quem coepere locum conixa feruntur,
debent, ni mirum, praecellere mobilitate,
et multo citius ferri quam lumina solis,
multiplexque loci spatium transcurrere eodem
tempore quo solis pervolgant fulgura caelum.

---

omnia complexa esse videantur. — *complexa atque conglobata.* S'è già visto (v. 98 sgg.) come una certa συμπλοκή è da ammettere anche in quei *concilia* dove gli atomi non sono intrecciati gli uni negli altri *(implexis figuris)*, ma piuttosto semplicemente addensati, e in una connessione che non può conservarsi da sè, ma ha bisogno d'esser tenuta insieme esteriormente. Forse l'espressione di Lucrezio è più forte di quello che piacerebbe a Epicuro; il quale forse limitava questa connessione al semplice stabilirsi, per la vicinanza, dei moti intestini; e allora Lucrezio doveva solo dire della interna πάλσις, e quindi ἀντικοπαί che *retrahunt* la luce nel suo cammino. In III 564 l'*anima* è tale solo in quanto i suoi atomi *moventur sensiferos motus*, e ciò fanno perchè *moventur conclusa*. — È anche da confrontare VI 340 sgg. e la nota ivi. — **155** Per il che ad un tempo e *retrahuntur inter se*, coll'interna vibrazione, e al di fuori incontrano un ostacolo. — *officiuntur*, passivo con soggetto che in attivo starebbe al dativo; come *imperor*, *credor* etc. — **157.** Il ricordo della *solida simpl.* non è inutile. perchè è la ragione del *suis e partibus una ferri.* — **158.** Veramente anche atomi isolati possono *volitare* entro l'aria; ma anche allora *volitant* nel vuoto (nei vuoti); mentre d'un *concilium* si dice naturalmente che esso procede anche in un ambiente non vuoto, e come complesso trova una resistenza complessa — sebbene a tutto rigore anch'esso non proceda via via che pel vuoto; cfr. I 378 sgg. — **159.** *una*, con Munro, per *unum* di mss. Lachm. Bern. Facilissima la corruzione, necessaria la correzione, parmi, per ottenere una possibile costruzione con *suis e partibus*, che evidentemente invoca una espressione che indichi composizione; *suis e partibus una* " costituendo colle loro *partes minimae* delle monadi " (v. I 599 sgg.). Brg. conserva *unum*, citando esempi di una stessa parola in fin di verso e principio del seguente; ma la questione non è in ciò. Quanto a *una* plur. basti confrontare II 919, III 614 e Cic. *pro Flacco* 63 *unis moribus;* è il contrapposto di *complexa atque conglobata*, 154. Un atomo, appunto per l'intima unità delle sue parti, tende tutto intero, ossia con tutte le sue parti insieme e continuamente, e con tutta quindi la sua forza di moto *(conixa)*, tutto di un pezzo, in una sola e medesima direzione (*in unum locum.* ἐφ' ἕνα τόπον). Cfr. VI 340 sgg. e Cinetica *epic. p. 109.* — **163.164** = IV 205.206. Bellissimo il fulgura per

*
* *

166 nec persectari primordia singula quaeque,
167 ut videant qua quicque geratur cum ratione.
165 at quidam contra haec, ignari materiai,

---

raggi, qui dove si tratta appunto della fulminea loro velocità. Del resto sono presso a poco la stessa cosa.

166.167. Coi moti di gravità, di rimbalzo e vibratorii, e colla velocità, che questi moti dovunque e sempre conservano, è compiuto, all'ingrosso, il quadro della cinetica atomica in atto. Sennonchè in questo quadro sono descritti i moti in sè, ma non è detto ciò che si promette 62 sgg., come con questi moti gli atomi *varias res gignant atque resolvant;* e non è detto neppure nei seguenti paragrafi, ancora relativi al moto. Ma, a mio credere, dopo 164 veniva un brano dedicato appunto a codesta dimostrazione: un brano di cui c'è rimasto un frammento nei due versi 166, 167, che nei mss. stanno appunto tra 164 e 165. Il verso 167 *ut videant qua quicque geratur cum ratione* accenna chiaramente a quest'ordine di considerazioni, cioè come questi moti ciechi e meccanici spieghino l'origine delle cose e la vita del mondo. Di più, *contra haec* 165 (*contra haec ... quidam rentur naturam non posse sine deum numine* etc.) è chiarissimo dopo una dimostrazione come quella che supponiamo caduta, e non ha senso dopo una semplice descrizione dei moti stessi. Una lacuna dopo 164 l'ammettono anche Lach. e Munro, che, in modo alquanto diverso, introducono già gli dei nella lacuna, e uniscono 166 e 167 con quel che segue — ciò che mi par molto improbabile, cioè inconciliabile con *at quidam contra haec*. L'edizione del Brieger ha la stessa nostra lezione e lacuna. E sopra abbiam trovato il segno di questa lacuna anche nella mancanza di qualche altra prova della *mobilitas* (v. a 144). Il Bern. (come si vede dalla sua numerazione, qui conservata) ha ingegnosamente evitata la lacuna trasportando 165 avanti 166, e mutando *consectari* in *consectati*. Doppio rimedio, rimedio sospetto; e resta l'obiezione circa *contra haec.* — **166.** *primordia singula quaeque* " ogni singolo atomo di ciascuna specie „ cfr. 396. — *persectari* è parola lucreziana; anche IV 1003.

165-183. Il Lachm. ha provato che questi versi sono un'aggiunta posteriore di Lucrezio. Non solo interrompono la serie degli argomenti intorno al moto, ma dopo 183 *nunc id quod superest de motibus expediemus*, male si ripiglia in 184 con *nunc locus est* etc. Poi la promessa fatta in 182 è mantenuta in un brano V 195 sgg., — dove anche son ripetuti con qualche variante alcuni versi di qui, 177-181 = V 195-199 — un brano che anche là appare aggiunta posteriore. Ma poichè l'aggiunta è qui evidentemente voluta da Lucrezio, e vi sta bene (malgrado la durezza notata, 183, 184); poichè non è una interruzione che disturbi, ma una digressione intesa a gradevole riposo dalla severa trattazione scientifica, come Lucrezio fa anche altrove, ed è qui del tutto oppor-

naturam non posse deum sine numine rentur
tanto opere humanis rationibus admoderate
170 tempora mutare annorum frugesque creare
et iam cetera, mortalis quae suadet adire
ipsaque deducit dux vitae dia voluptas
et res per Veneris blanditur saecla propagent,
ne genus occidat humanum. quorum omnia causa
175 constituisse deos cum fingunt, omnibu' rebus
magno opere a vera lapsi ratione videntur.
nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint,

---

tuna, tanto più se ciò che precede finiva come s'è sopra spiegato; per tutto ciò non vedo ragione di condannare la digressione, al pari di quelle intrusioni che realmente guastano la continuità del carme. Ho quindi cancellate le parentesi di Lach. Bern. Munro. Così anche il Brieger. Basti sapere che il brano è contemporaneo di V 195 sgg. E l'appiglio all'aggiunta l'ha dato appunto il contenuto della lacuna, che vien così confermato. Così cade anche ogni proposta di trasporto di questo brano (p. es. Hörschelm., dopo 141). Cfr. nota a V 195-199.

165. *ignari materiai* è d'una brevità un po' strana per Lucrezio; di più Hörsch. ha osservato che le 40 volte che *materiai* occorre in fin di verso è sempre unito con *corpora, copia, concilium* o simili (però II 562 *aestus mat.*): non è dunque improbabile la caduta d'un verso dopo questo; un verso cominciante con *corpora*, e accennante al dimostrato nella lacuna. — **168.** *rentur* Lach. Bern. Brg. per mss. *reddi*, Munro *credunt*. Ma cfr. l'egual fine di verso *deum sine numine rentur* I 154 = VI 91. — **169.** "in modo tanto conveniente agli umani bisogni "; *admoderate*, altra parola lucreziana. — **171.** *iam* ha qui forza accrescitiva: quasi un: " per non dir poi " chè con *cetera* già s'allude in particolar modo alle gioie d'amore. Infatti *dia voluptas* è sogg. di *suadet* di cui l'ogg. *mortales* è sogg. di *adire*, che ha per ogg. *quae*, e poi, con brusco anacoluto, *ipsaque deducit... et res... per V... blanditur* etc. costruita come indipendente; " e l'altre cose a goder le quali consiglia e induce gli uomini il Piacere stesso, la suprema regola della vita, quando per le blandizie d'amore li persuade a propagar la specie "; cfr. 141. — *deducit, blanditur* etc. cfr. I, 19.20.— *suadere* con acc. person. (per l'unione con altro verbo), cfr. Cic. *Prov. cons.* 17, *me uti sibi essem legatus non solum suasit sed etiam rogavit. Fam.* 13, 4 *te horter et suadeam.* — *blanditur* per *blandiendo hortatur.* Cfr. Liv. XXI 1. *Hannibalem blandientem patri ut in Hispaniam duceretur.* — *dia* cfr. I 22. — *dux vitae dia voluptas*; non occorre avvertire che è qui formulato il principio fondamentale della morale di Epicuro. — **174.** *humanum = hominum;* ai quali *homines* si riferisce il relativo *quorum.* Abbiam già trovato costruzioni *ad sensum* I 190. 352, cfr. IV 931. — **175.** *fingunt* " s'immaginano " — *omnibu' rebus* " in tutto e per tutto. " — **177** sgg. cfr. V 195 sgg. — *primordia;*

hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
180 nequaquam nobis divinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat praedita culpa.
quae tibi posterius, Memmi, faciemus aperta:
nunc id quod superest de motibus expediemus.
Nunc locus est, ut opinor, in his illud quoque rebus
185 confirmare tibi, nullam rem posse sua vi
corpoream sursum ferri sursumque meare;
ne tibi dent in eo flammarum corpora fraudem.
sursus enim versus gignuntur et augmina sumunt
et sursum nitidae fruges arbustaque crescunt,

" i semi „ quindi le origini, le cause. — **178.** *caeli rationibus*, come si vede appunto dal libro V, si riferisce alle perniciose condizioni climateriche, e perturbazioni atmosferiche. — *ausim confirmare;* " potrei dimostrarti in modo irrefutabile „; ma *ausim*, forse perchè la tesi è un'audace sfida ai comuni concetti religiosi. — **179.** *reddere = rationem reddere*, cfr. I 566. — **181.** *stat*, assai più energico del semplice *est*. Del resto *tanta stat praedita culpa* è correz. del Lachm. per mss. *quamquam praedita culpa* e la correzione è garantita da V 199. Non c'è ragione di leggere col Bergk nel V *tantast ea praedita culpa*, nè qui con Polle *quae tantast pr. c.* Cfr., col Munro, Lucil. *stat sentibu' pectus; stat sentibu' fundus;* Verg. *stat pulvere caelum*. Hor. *alta stet nive candidum Soracte*, Verg. *Aen.* III, 210 *stant nomine dictae*. — **182.** *posterius;* appunto in V 195-234, scrivendo il qual brano gli venne in mente di far quest'aggiunta qui, ripetendovi anche alcuni versi, con qualche variante. Abbiamo già incontrato parecchi casi simili. E 183 è la prova palmare che Lucrezio non solo ha inserito qui questa digressione, ma ha dato opera ad inquadrarvela: con che diritto la elimineremmo noi?

184-215. Dopo descritto il moto atomico, come è di fatto e *ab aeterno*, e nella profondità degli spazi e nelle cose, Lucrezio viene a dire delle cause di questo moto: gravità e *clinamen*. E anzitutto della gravità 184-225, che come coessenziale agli atomi rende necessario il loro moto fondamentale di caduta. Ma Lucrezio di ciò, e degli atomi, non parla espressamente, ma implicitamente soltanto, affermando la generalità della legge di caduta per ogni corpo, e confutando l'opinione che certi elementi, in particolare il fuoco, abbiano un'intrinseca tendenza verso l'alto. Cfr. le note a I 1053 e 1083. All'obiezione che in uno spazio infinito non c'è una direzione di caduta perchè non c'è un su e un giù, Epicuro risponde nella *Epist. ad Her.*, 60. Vedi vol. 1 p. 133 e 167.

187. *ne tibi dent fraudem* " non t'ingannino „ — *flammarum corpora = flammae*. — **189.** Vedi nota a I 1092 sg. Il velo che avvolge quei due versi, avvolge anche questo. Certo Lucrezio non può aver citato il crescere delle piante come un esempio illusorio

190 pondera, quantum in se est, cum deorsum cuncta ferantur.
nec cum subsiliunt ignes ad tecta domorum
et celeri flamma degustant tigna trabesque,
sponte sua facere id sine vi subigente putandum est:
quod genus e nostro cum missus corpore sanguis
195 emicat exultans alte spargitque cruorem.
nonne vides etiam quanta vi tigna trabesque
respuat umor aquae? nam quo magis ursimus alte

---

contro la gravità; infatti 203-205 non ne parla punto. Se qui sotto (come è accennato a I 1092) si rimpiatta una teoria stoica, che l'interno fuoco o calore tendente all'insu sia la causa del surgere delle piante, il nostro verso va inteso " e così (per la tendenza del fuoco all'alto) crescono in su *fruges* etc. „ Ad ogni modo, nel dubbio e nell'oscurità, non oso mettere il verso tra [[ ]], come intruso. Feustell (*de comparationibus lucr.*, Diss. inaug. Halle 1893) vuol giustificare 189 con ciò che *flammae* e *fruges* similmente *seminibus gignuntur* (v. 902) e *aluntur* e perciò *augmina sumunt;* ma qui Lucrezio non si riferisce che alla forza esterna che spinge in su le fiamme e cagiona il paradosso contro la gravità. Il crescere dei vegetali (salvo le accennate ipotesi) val tanto poco, come il nostro diventar grandi, o l'innalzarsi di un edificio. A meno che non si voglia leggere *pondere* in 190; e allora Lucrezio direbbe: " Non t'ingannino le fiamme; chè anche *fruges et arbusta sursus gignuntur et crescunt,* sebbene sien tutte cose che, pel loro peso, cascano; sicchè il lor crescere in su va spiegato per altre forze che a ciò le costringano. Similmente le fiamme, quando *subsiliunt,* non è da credere che lo facciano per insita loro tendenza, ma *aliqua vi subigente* „. E allora I 1092 sg., staccati per lacuna dai precedenti, conterrebbero questo stesso controesempio del poeta. Il Feustell stesso vorrebbe poi trasportare 194.195 tra 188 e 189; a torto, perchè il getto di sangue non *sumit augmina* come le fiamme o le piante, e invece è acconcissimo esempio del *non subsilire sponte sed aliqua vi.* — 192. *tigna trabesque* " travicelli e travi „. — 193. *subigente,* con Lamb. Lach. Munro, oppure *subeunte,* con Bern. e Brg., per necessità metrica, in luogo di mss. *subiecta.* — 194. Lucrezio usa *quod genus est* e *quod genus;* il primo lega con ciò che precede " nel qual genere è „; il secondo o ha un *est* sottinteso, come appunto qui, e allora naturalmente ha lo stesso valore e ufficio di *quod genus est,* come spesso nell'autore di *ad Herenn.* (p. es. I 14, II 19 20) e in Cic. *de inv.;* cfr. anche Lucil. III 29 ed. Müller; oppure, come p. es. III 266, è seguito da *sic,* e allora è tal quale: *ut-sic;* " in quel genere che (come)... così „. Il Brieger sostiene (Burs. 1884, riferendo su Kannengiesser) che anche in questi casi *quod genus* lega con ciò che precede, e il Munro, appunto a III 266 e 275, dice che lega con ciò che precede e con ciò che segue; a me pare che n'esca un *monstrum* sintattico, che il Munro non riesce a velare nella sua traduzione. Con ciò che precede c'è naturalmente intimo legame

derecta et magna vi multi pressimus aegre,
tam cupide sursum revomit magis atque remittit,
200 plus ut parte foras emergant exsiliantque.
nec tamen haec, quantum est in se, dubitamus, opinor,
quin vacuum per inane deorsum cuncta ferantur.
sic igitur debent flammae quoque posse per auras
aëris expressae sursum succedere, quamquam
205 pondera, quantum in sest, deorsum deducere pugnent.
nocturnasque faces caeli, sublime volantis,
nonne vides longos flammarum ducere tractus
in quascumque dedit partis natura meatum?
non cadere in terram stellas et sidera cernis?
210 sol etiam *caeli* de vertice dissipat omnis

---

di pensiero, ma il legame sintattico è spezzato, se segue un *sic*. Nessuno del resto più accetta la teoria del Lach. che *quod genus* in Lucrezio non possa stare senza *est, sunt*. — Il Kanneng. (*Phil.* 43) vorrebbe qui *cum' st missus;* ma si verrebbe a dire che sempre il sangue *cum mittitur emicat*. Il poeta dice: " come è evidente che c'è una forza che spinge, quando il sangue per un salasso (*missus*) spiccia in alto ecc. „ — **198.** *derecta* " ritti, perpendicolari „; cfr. Caes. *bell. g.* VII, 23 *trabes derectae . . in solo conlocantur;* IV 17 *derecta ad perpendiculum in aquam demittere.* A torto dunque Lachm. e Bern. mutano in *deiecta*. Del resto, la bella descrizione si riferisce a uno spettacolo che doveva essere allora abbastanza comune; ognuno ricorda le ville fabbricate sull'acqua, alle quali così spesso allude Orazio. — **200.** *plus ut parte* = *plus ut dimidia parte*. Germanicus, *Phaen.* 588 *Bootes in terras abit et noctis plus parte relinquit.* — **201.** *haec* comprende anche il sangue. — **202.** *vacuum per inane*, anche un vuoto relativo. — **204.** *expressae* " premute fuori „. Felicissimo come tutti questi altri verbi. — **205.** *in sest deorsum deducere*, col Marullo, Munro, Brieger, per mss. *inest deorsum ducere*. Infelice il *deversum* di Bern. — **206** sgg. Ora ci dà anche degli esempi diretti, che anche il fuoco non sempre tende verso l'alto; comete e, forse anche, stelle cadenti (206-208); il tramontar delle stelle (209); la luce solare (210-212); lampi e fulmini (213-215). — **206.** cfr. V 1189 *noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes.* — **207.** cfr. Verg. *G.* I 367 *flammarum longos a tergo albescere tractus.* — **209.** *in terram* " contro, verso la terra „ al sing. perchè è la terra come corpo astronomico (diremmo noi); invece 212 *in terras*. — *stellas et sidera* " stelle e costellazioni „. — **210.** *caeli;* la parola manca nei mss.; Lachm. supplisce *summo*, altri: *mundi*. Cic. *Arat.*, *summo caeli de vertice tranans* è qui probabilmente imitato da Lucrezio; *caeli* mi par più probabile di *summo*. Anche Bern. Mun. Brg. *caeli*. Del resto, dopo detto del tramontar delle stelle, venendo al sole dice: e il sole, anche quando non tramonta, anzi sta nel più alto

ardorem in partis et lumine conserit arva:
in terras igitur quoque solis vergitur ardor.
transversosque volare per imbris fulmina cernis,
nunc hinc nunc illinc abrupti nubibus ignes
215 concursant: cadit in terras vis flammea volgo.

---

del cielo, non riversa egli fiamme sulla terra? — **211.** *conserit arva;* cfr. IV 1099 *muliebria conserat arva.* — **212.** Il verso, pedantuccio anzichenò, diventa anche superfluo dopo *conserit arva.* — **213.** *transversos*, come 208 e 210; anche le direz. trasversali provano contro la asserita tendenza verso l'alto. — **214.** Quei lampi taglienti onde sembrano spaccate le nubi. Verg. *Aen.* III 199, *ingeminant abruptis nubibus ignes.* In Lucrezio l'*abrupti* equivale all'*erupti* (*ignes*) I 724; cfr. VI 246 sgg. Virgilio, forse per esser più preciso, ha fatto *abruptae* le nubi. Del resto forse già Lucrezio ha scritto *abruptis*, poichè così cita il verso Macrob. *Sat.* VI 1 27. — **215.** *concursant:* non è " concorrere ", come per unirsi (come è *concursare* III 395), ma è l'inseguirsi, l'uno sull'altro, — " ed è pure cosa comune che di quei fulmini ne cadano sulla terra ".

216-224. In questi pochi versi è brevemente enunciata la teoria della declinazione degli atomi dalla esatta linea verticale, e brevemente è data la ragione che l'ha resa necessaria, che è di rendere possibili gli incontri fra gli atomi, perchè fosser possibili i rimbalzi e tutti gli altri moti genitali delle cose. Come complemento combatte poi una teoria che cerca spiegar altrimenti i primi incontri; mostra che la teoria di Epicuro non è contraddetta dall'esperienza, e infine si appella a una riprova sperimentale fornita dal fatto del libero arbitrio. Nell'insieme l'argomentazione è scarsa e piuttosto difensiva; non troviamo qui, per questo punto così capitale, quella infilata di argomenti che abbiamo incontrato per altri punti. E si capisce. Doveva esser così anche nei fonti di Epicuro. Ed è singolare che nel sommario a Erodoto non c'è neppure un cenno della declinazione: sempre si parla di gravità e di moti in su e obliqui, come d'un fatto, ma delle cause di questi ultimi, della *κίνησις κατὰ παρέγκλισιν*, nulla. Però I p. 5 sg. ho mostrato che quel sommario è assai più disordinato e lacunoso di quello che si creda, e che in origine anche la declinazione ci doveva avere il suo posto. A parte Lucrezio, le più chiare e abbondanti informazioni ce le dà Cicerone, *De Finibus* I 18 *De Fato* 22 46. *Nat. Deor.* I 69. — Nello Studio *Clinamen e voluntas* ho cercato di mostrare come Epicuro venisse a questo concetto, e che non è quella risibile pensata che molti credono. Ai nostri giorni, anzi, è parso a molti più interessante che puerile. Alcuni vi hanno dato una importanza esagerata come elemento caratteristico di tutto il sistema fisico-morale di Epicuro (Guyau; cfr. I p. 154, nota); altri hanno ravvicinato il *clinamen* a qualche squisito teorema della scienza meccanica moderna (Jankin, citato dal Munro, dal Masson, dal Trezza), attribuendone un vago sentore a Epicuro. Il che non mi par fondato.

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
ponderibus propriis, incerto tempore ferme
incertisque locis spatio depellere paulum,
220 tantum quod momen mutatum dicere possis.
quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
imbris uti guttae, caderent per inane profundum,
nec foret offensus natus nec plaga creata
principiis: ita nil umquam natura creasset.
225 Quod si forte aliquis credit graviora potesse

---

216. *corpora* = *corpora prima*. Non resta però escluso che i corpi composti conservino, come la gravità, anche una certa spontanea deviabilità. Vedi 246-250. — *rectum per inane*, come 213 *per transversos imbres;* cfr. Stat. *Silv.* 1, 3.66 *per obliquum amnem;* non solo l'agg. in luogo dell'avv. ma anche concordato, non col mobile, ma col *medium*. Non in tutto eguale III 250 *postremis datur ossibus* (per *postremo*), perchè = *datur ossibus ut postremis*. Esempi come quest'ultimo sono più frequenti. — **218.** *incerto tempore ferme* " a un momento affatto incerto ". — **219.** M'attengo alla lezione dei mss. Invece Lachm. e Bern.: *incertisque loci spatiis decellere paulum;* dove *spatiis* = *regionibus* (cfr. 223 *nec regione loci certa*). Ma *spatium* non può significare un punto, un luogo determinato. In Lucrezio esso significa sempre (come dimostra Hörschelmann, *Observ. in II Lucr.*, *nelle Dissertazioni del Ritschl* V) o tempo, o è = *inane*, o è una gran distesa (*caeli* etc.), o l'intervallo tra corpi. Hörschelmann vorrebbe quindi: *spatio ... paulo* (= *parvo* cfr. Ter. *paulo sumptu*). Ma benissimo osserva il Brieg. che Lucr. può bene aver usato una volta la parola *spatium* nello stesso senso in cui l'usa il suo contemporaneo Cicerone, *de amic.* 40 *deflexit iam aliquantum de spatio curriculoque consuetudo maiorum*. Quanto a *depellere* intrans. (spingersi da parte, declinare), è ἅ. λ., ma è confortato (Brieger *Phil.* 24) da altri verbi di moto *movere*, *vertere*, *flectere*, *mutare*, *turbare*, usati anche intrans., e sopratutto da *appellere*. Munro mette *se* avanti *incerto tempore*. — **220.** *momen (movimen)*, sopratutto d'un movimento leggero, una oscillazione cfr. VI 474 *momen ponti* III 189. *parvo momine impulsa moveri*. Cfr. *momentum* in Cic. *N. D.* II 46. Lucr. usa *momen*, come usa *fragmen*, *augmen*. — **222.** *imbris uti guttae*. L'esempio naturalmente è fatto per la fantasia; non pretende all'esattezza. — **223.** *offensus ... plaga* " urto ... cozzo ".

225-250. Ma non si potrebbe supporre che, degli atomi cadenti nell'infinito vuoto, i più grossi e quindi più pesanti cadano più veloci, e quindi urtino sui più leggeri, e diano così origine ai rimbalzi e a tutto il turbinio atomico, senza ricorrere a una declinazione, che non avrebbe causa? No, perchè nel vuoto i corpi, i più pesanti e i più leggeri, cadono tutti colla stessa velocità. — Si ritiene abbastanza generalmente che qui sia combattuto Democrito, al quale infatti lo Zeller attribuisce il pensiero di una

corpora, quo citius rectum per inane ferantur,
incidere ex supero levioribus, atque ita plagas
gignere, quae possint genitalis reddere motus,
avius a vera longe ratione recedit.
nam per aquas quaecumque cadunt atque aëra rarum,
haec pro ponderibus casus celerare necessest,
propterea quia corpus aquae naturaque tenvis
aëris haut possunt aeque rem quamque morari,
sed citius cedunt gravioribus exsuperata:
at contra nulli de nulla parte neque ullo
tempore inane potest vacuum subsistere rei,
quin, sua quod natura petit, concedere pergat;

---

originaria caduta parallela degli atomi nell'infinito spazio, e i cozzi prodotti per diversa velocità a cagione del diverso peso. Ma il Brieger (*Urbewegung der Atome bei Leuc. und Dem.* Halle 1884, pag. 6.12) e il Liepmann (*Die Mechanik der Leuc.-Dem. Atome*, Berlin 1885) hanno pienamente dimostrato che quella opinione si fonda sopra una sola affermazione diretta, ma errata, di Simplicio; e che da altre attestazioni autorevoli, dirette o indirette, e da tutta la polemica di Aristotele contro gli atomisti, risulta invece che Democrito non ammetteva altro moto primordiale degli atomi all'infuori della *δίνη* (sebbene in un certo senso ammettesse pure la gravità negli atomi). Basti p. es. Cic. *de Fato* 46 *aliam quandam vim motus habebant (atomi), a Democrito impulsionis, quam plagam ille appellat, a te Epicure, gravitatis et ponderis.* A chi gli domandava poi la causa di codesta *δίνη*, Dem. rispondeva (Arist. *Phys.* VIII 1) *ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἱκανὴν ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται*; giacchè Dem. *τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν*. Vedi anche la nota a 288 e *Clin.* I p. 130 sgg. — Osserva inoltre giustamente il Brieger (p. 8) che se si trattasse di qualche cosa *Democriti quod sancta viri sententia ponit* (III 371) Lucrezio non avrebbe cominciato con uno sprezzante *si forte aliquis credit.* — Da chi provenga dunque l'obiezione non so; certo, credo io, Epicuro l'aveva già incontrata e confutata — cosa importante per lui, non solo perchè Aristotele aveva già detto che nel vuoto la diversità di peso non può produrre diversa velocità di caduta, ma più ancora perchè la equivelocità degli atomi era, come s'è visto, un punto cardinale della fisica di Epicuro, e poi perchè nella declinazione importavagli la spontaneità, come base anche del libero arbitrio.

226. *ferantur* (Brieger), per *feruntur;* correzione necessaria, perchè opinione dell'*aliquis,* non ammessa da Lucr. — **228.** *reddere = efficere;* in una catena di cause ed effetti si può dire d'uno degli anelli che quello che come effetto riceve da una parte restituisce come causa dall'altra; si coltiva la terra, e questa *reddit fructus.* Così qui. — **231.** *pro ponderibus;* a seconda del loro peso. — **232.** *tenuis,* nom. — **236** sg.; cfr. I

omnia quapropter debent per inane quietum
aeque ponderibus non aequis concita ferri.
240 haud igitur poterunt levioribus incidere umquam
ex supero graviora, neque ictus gignere per *se*,
qui varient motus, per quos natura gerat res.
quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest
corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus
245 obliquos videamur et id res vera refutet.
namque hoc in promptu manifestumque esse videmus,
pondera, quantum in se est, non posse obliqua meare,
ex supero cum praecipitant, quod cernere possis:
sed nil omnino recta regione viai
250 declinare quis est qui possit cernere sensu?

---

436 sg. — **238.** *inane quietum* " l'immobile inane „ per l'assoluta mancanza di lotta, di urto; in contrasto colla materia, sempre in urto, sempre in moto. — **239.** *aeque concita* " con egual velocità „. — **240.** *incidere* (227) " cadere addosso „. — **241.** *per se*, cioè in quanto sono *pondera* cfr. 247. — **242.** *qui varient motus* = *qui varios efficiant motus.* Cfr. 717 *consentire* = *consensu efficere.* — **244.** Qui introduce, quasi di sbieco, un altro argomento: nè si può opporre al *clinamen* la testimonianza dei sensi; chè la deviazione è tanto minima, che la nostra vista non è in grado di avvertire se ci sia o no. — *ne fingere motus obliquos videamur;* la declinazione è così minima che non la si può chiamare una direzione obliqua, e si può dir quasi che la legge della gravità non n'è punto violata. — **245.** *res vera,* il fatto d'esperienza. — **248.** *ex supero* etc., quando cioè non sieno da altra forza spinti in altra direzione. — *quod* = *quoad* " fin dove almeno l'occhio è in grado di scorgere „. — **249.** *nil*, avv.; il sogg. dell'inf. è sempre *pondera.* — *recta.* Qui c'è lacuna nei mss., e va indubbiamente riempita con *recta*, delle antiche edizioni, di Munro e Brieger. Invece Lach. Bern. *nulla.* — **250.** L'ultima parola del v. nei mss. è *sese*, che invano il Munro si sforza di difendere *(sese declinare);* già il fatto che *declinare* basta da solo, e non fa quindi aspettare un complemento, rende impossibile, come osserva il Brg., la posizione di *sese.* Se *sese* è giusto (sogg. di *cernere*) bisogna leggere con Lachm. *praestet*, o meglio, con Winkelm. e Brieg., *poscat*, per mss. *possit.* Bern. sostituisce *sensus* a *sese;* ma non si tratta di *quis sensus* " quale dei sensi „, e a intendere " qual sensazione, quale atto percettivo „ mi par troppo pretendere dal lettore. Nencini: *suesse* cfr. I 300 sg.; ma lì *suemus* è parallelo e sinonimo di *quimus*, e qui c'è già *possit.* Io propongo, come la più semplice soluzione, *sensu*, la cui corruzione in *sese* non mi par difficile a spiegare, e rinforza non inutilmente il *cernere:* " chi è che può proprio vedere, quando un corpo cade, se esso cade in linea assolutamente verticale? „ Ossia, contro la supposizione che esso per avventura minimamente declini non esiste alcuna *ἀντιμαρτύρησις.* Abbiamo

Denique si semper motus conectitur omnis
et vetere exoritur *semper* novus ordine certo,
nec declinando faciunt primordia motus
principium quoddam quod fati foedera rumpat,
5 ex infinito ne causam causa sequatur,

---

qui un esempio segnalato di quel criterio: *οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖν τῇ αἰσθήσει*, che per Epicuro ha tanto valore quanto la positiva *μαρτύρησις*, dove questa sia impossibile, e non s'abbiano che indiretti argomenti per ragionamento. È questo un segno che qui Lucrezio traduce Epicuro. — Ho notato I p. 150 come questi versi implichino che il *clinamen*, oltrechè in atomi isolati cadenti, ha luogo, per Epicuro, anche in composti cadenti. Lo stesso avverte anche Guyau. Il Masson (*At. th.* p. 225) dice non necessaria questa illazione, perchè, anche non ammessa la cosa, l'occhio non è in grado di vedere che non è; ma mancherebbe in realtà il richiesto parallelismo; v. I p. 153 sg.

251-293. La natura si governa per leggi fisse, eterne, invariabili. La fissità di queste leggi si fonda sulla natura eterna, immutabile, degli atomi, sulla interiore necessità del loro moto e della direzione di questo moto, sulle leggi meccaniche, onde dagli incontri degli atomi nasce tutta la agitazione, nascono tutte le combinazioni atomiche. Pure nella natura c'è anche un principio di spontaneità: nella natura non è tutta una catena ferrea, fatale, di cause, senza principio e senza fine. Un principio di spontaneità vi è attivo *ab aeterno*, ed è per esso, come s'è visto, che *ab aeterno* il necessario moto, insito per peso, si trasforma nei moti meccanici, comunicati, creatori *ab aeterno* dei mondi; ma questo principio di spontaneità, intimo agli atomi come la gravità, non si distrugge pel fatto che gli atomi si trovino aggregati in *concilia:* essa è bensì una forza così esigua, o meglio così una esigua deviazione dalla forza necessaria, che, nella robusta compagine della materia conciliata, resta quasi interamente soffocata dalla schiacciante e fatale necessità delle leggi meccaniche, e i *foedera naturai* dominano sovrani; pure l'esperienza ci mostra che in qualche cosa quel principio o forza di spontaneità si manifesta ancora, ed è ancora efficace. Ciò avviene nel fatto della nostra libera volontà, come ce ne avverte la coscienza. La spontaneità del *clinamen* negli atomi, e la inizialità della forza motrice del nostro volere sono una cosa sola. — Questo è il concetto sostanziale. Per schiarimento di alcune questioni e difficoltà ch'esso involve, si veda *Clinamen e voluntas.*

251 sg. " Se tutti i moti o fatti (i fatti, anche per Epicuro, sono tutti moti) costituiscono una catena continuata, senza che a volte ci sia un moto nuovo, iniziale, che nasca da sè all'infuori di quella catena *(ordine)* necessaria; e se non ammettiamo già negli atomi, col fatto della spontanea declinazione, un principio di moto spontaneo, e che rompa la ferrea necessità del fato, e faccia sì che la natura non sia tutta una ininterrotta catena di cause dall'infinito... „ Si *noti che il ne* è consequenziale, non finale logico; "*per modo che la catena ab aeterno* della causalità non si trovi non

libera per terras unde haec animantibus extat,
unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas,
per quam progredimur quo ducit quemque voluptas,
declinamus item motus nec tempore certo
260 nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?
nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas
principium dat, et hinc motus per membra rigantur.
nonne vides etiam patefactis tempore puncto

---

interrotta mai „. — Circa poi alla necessità di ammettere la spontaneità già negli atomi, per spiegare una spontaneità riconosciuta dall'esperienza, vedi v. 287, e *Clin. e vol.* p. 150 sg. — *fati foedera.* Non è lo stesso che *foedera naturai* (la frequente espressione di Lucrezio); chè anzi codesta stessa emancipazione dai *foedera fati* fa parte dei *foedera naturai*, o meglio, li crea. — **256.** Si noti anche che in tutto questo brano Lucrezio non parla già del libero arbitrio, dirò così, tutto intero, ma solamente della libertà dei nostri movimenti; pare che in questo campo così circoscritto riesca più facile alla coscienza, e anche alla osservazione esteriore, cogliere la inizialità della mossa. Così, anche, non parla solo degli uomini, ma anche degli animali. — *per terras*, " in questo mondo „. — **257** sg. La lezione di questi versi è discussa in *Clin. e vol.* vol. I p. 136. Nei mss. 257 finisce con *voluptas* e 258 con *voluntas.* Io accetto lo scambio proposto dal Lambino. Lachmann lascia *voluntas* in 258, e in 257 legge *potestas*, ed è seguito da Bern. Mun. Brg.; *potestas* pare appoggiato da 586; ma pare soltanto. L'analogia con 586 raccomanderebbe *potestas*, se in 257 ci fosse lacuna, o se *voluptas, voluntas* potessero spiegarsi come dittografia; ma la piccola differenza, come fa due parole distinte, così esclude senz'altro la dittografia, e tradisce invece la cercata vicinanza di suono e senso. Anche un attento esame del senso (v. l. c.) starebbe contro ... *potestas* ... *voluntas.* E in favore di *voluntas* 257 sta l'allitterazione *avolsa voluntas;* in favore di *voluptas* 258 sta l'imitazione virgiliana *trahit sua quemque voluptas.*
259. Bastava dire *progredimur quo ducit quemque voluptas;* ma Lucrezio ha voluto aggiungere: " e pieghiamo a destra o a sinistra quando e dove ci talenta „ per poter ripetere le parole stesse usate pel *clinamen* degli atomi: *declinamus nec tempore certo nec regione loci certa.* — **261.** Qui è il nodo della questione; *dubio procul* la coscienza ci avverte che l'inizio di tali nostri movimenti sorge dalla volontà, senza impulso precedente. — **262.** *rigantur;* " son diramati „. Cfr. IV 183 *solis lux et vapor ... quae non dubitant ... caelum rigare*, V 591 *lumen ... quod maria ac terras caelumque rigando compleat*, V 28 FONS *luminis aetherius sol inrigat adsidue caelum candore recenti*, IV 904 *somnus per membra quietem inriget.* Munro cita anche Furio (in Macr. *Sat.* VI 1, 44) *mitemque rigat per pectora somnum* e Aetna 385 *quaecumque rigant incendia silvae.* Cfr. pure Plaut. *Epid.* I 2 18 *hominem inrigatum plagis pistori dabo.* Lucil. fr. 480 *haec tu si voles per pectus inrigarier.* — **263.** *tempore puncto = puncto temporis* più volte in

carceribus non posse tamen prorumpere equorum
265 vim cupidam tam de subito quam mens avet ipsa?
omnis enim, totum per corpus, materiai
copia conciri debet, concita per artus
omnis ut studium mentis conixa sequatur;
ut videas initum motus a corde creari
270 ex animique voluntate id procedere primum,

Lucrezio. — Verg. *G.* III 103 *nonne vides cum . . . ruuntque effusi carcere currus.* — **267.** *conciri* O Q Lach. Bern. Brg.; *conquiri* corr. O. frg. Gott. Itali ediz. antiche. Onde il Munro conchiude che l'archetipo avesse tanto *conciri* che *conquiri* e dà la preferenza a *conquiri;* ma *conciri* è raccomandato da *concita.* — **268.** *conixa,* " con sforzo concorde ", è del Gifanio (secondo il Lamb. *connixa* in alcuni mss.), accettato da Lach. Bern. Munro. È evidente e poetico; ma forse ha ragione il Brieger di restituire *conexa* dei mss. (e quasi tutte le antiche ediz.) " insieme unita ". Non pare però che abbia ragione combattendo *conixa* " perchè *coniti* va bene per l'anima, non pel corpo che è passivo ". Lucrezio che fa il corpo partecipe del sentire, non ha certo privato i muscoli di s f o r z o. Ossia: anche se il moto del corpo è per ricevuto impulso, ora è moto suo, diversamente da 274 sg. dove *materies totius corporis rapitur.* Cfr. *conixa* poco prima. 160, pure d'un moto, come questo del corpo, senza sforzo iniziale, non attivo allo stesso modo di quello dell'anima; e *conixa* di 160 appoggia *conixa* qui anche per la tendenza in Lucrezio (come abbiamo avuto e avremo più avanti occasione d'avvertire), quando gli occorre una espressione per qualche rispetto spiccata, di ripeterla a breve distanza. Gli esempi di *conexa, conecti* (VI 1009. II 700.711.716) che il Brieger cita in appoggio stanno piuttosto contro *conexa* qui, perchè ivi indicano espressamente " intreccio ", che qui è pensiero piuttosto estraneo, prevalendo il semplice pensiero " tutt'insieme ". — Si noti come è ben fatto sentire lo sforzo e il graduato progredire dello sforzo. — **269.** *corde;* la sede della parte più centrale dell'anima, ossia dell'*animus;* cfr. III, 140 sgg. — **270.** *id,* come pron. per *motus,* riesce in verità durissimo. Il Brieger ricorre al rimedio eroico di sopprimere *id* e leggere *voluntati* ablativo, sull'analogia dell'abl. *hereditati* della *lex Thoria,* che il Lachm. cita a II 520, fra parecchi esempi di ablativi in *oni.* Io non ho quell'orrore degli *unica* in Lucrezio che il Brieger ha più volte e giustamente ripreso; ma il coraggio d'importare io un *unicum* nel testo non l'ho. Ed è *id* del tutto impossibile? Dice il Brieger: " possis dicere Lucretio, pro eo quod scripsit *initum, initium* obversari; verum non *initus* sed *motus* ex animi voluntate procedit et datur per artus ". Ma si badi: sia con *id,* sia con *voluntati* il sogg. di 270 non è *motus,* ma *initus motus,* e il lettore passando a 271 deve ad ogni modo sostituire in pensiero un soggetto *motus;* soltanto con *eum* in luogo di *id* si avrebbe già in 270 la sostituzione mentale del soggetto. La difficoltà di *id* dunque si riduce solo a quella che anche il Brieger trova tollerabile, cioè di farci *obversari* l'azione, in

inde dari porro per totum corpus et artus:
nec similest ut cum impulsi procedimus ictu,
viribus alterius magnis magnoque coactu;
nam tum materiem totius corporis omnem
275 perspicuumst nobis invitis ire rapique
— donec eam refrenavit per membra voluntas:
281 cuius ad arbitrium quoque copia materiai
cogitur interdum flecti per membra per artus,
283 et proiecta refrenatur retroque residit.
277 iamne vides igitur, quamquam vis extera multos
pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
280 quiddam quod contra pugnare obstareque possit?

---

genere, del v. precedente *(initium motus)* anzichè il sost. maschile *initus;* l'altra difficoltà non si leva, levando *id.* Si noti anche che 270 non è che una ripetizione di 269, intesa solo a spiegare *a corde* con *ex voluntate.* — Veramente il progressivo diramarsi dello sforzo non è per sè una prova che l'impulso che viene dalla volontà non succeda alla sua volta a un impulso anteriore; ma il pensiero di Lucrezio è chiarito da ciò che segue. Quando siam messi in moto da una forza esterna, il nostro corpo è mosso tutt'insieme subitaneamente; dunque quando invece la mossa si propaga dentro di noi vuol dire che nasce spontanea dentro di noi. Perciò, anzi, metto due punti in luogo del solito punto alla fine di 271. — **271.** *inde . . . porro* " poi via via „. — **273.** Naturalmente ci vuole una forza poderosa per spostare d'un tratto tutta la nostra persona. E il bel verso fa pensare per contrasto alla leggerezza somma del primo impulso dato dalla volontà. — **274.** *totius . . . omnem* " tutta quanta la persona „, implicando con ciò il pensiero " tutt'insieme, d'un tratto „; e a ciò mira anche il *nobis invitis,* ricordandoci che la simultaneità della mossa e la mancanza di elaborazione interiore sono una cosa sola. Anche in *ire rapique* c'è la subitaneità e insieme la passività del movimento. — **276.** Cfr. nota a 125. Tra il v. precedente e questo c'è una pausa, una di quelle brevi pause con cui passiamo, quasi a tradimento, a qualche cosa di nuovo o a una ripresa inaspettata. Lucrezio coglie al volo il fatto descritto involontario, per trovarci alla fine un nuovo esempio di volontà.

281-283 + 277-280. Non credo che ci sia alcuno che, leggendo questi versi nell'ordine tradizionale, non abbia sentito in confuso della sconnessione. Dopo 276 come s'attacca: " Or non vedi tu *dunque* che in una folla trascinata e trascinante ci son molte resistenze nostre interiori? „ E dopo questo, che già contiene dichiarata ed esemplificata la forza ritraente della volontà, si viene con 281-283 ad enunciare di bel nuovo questa forza ritraente! " In potere di questa volontà sta *anche* il frenare e fermare la

quare in seminibus quoque idem fateare necessest
285 esse aliam praeter plagas et pondera causam
motibus, unde haec est nobis innata potestas;

---

persona *proiecta.* „ E la condizione qui descritta è ancora quella di 272-276: la volontà che arresta la corsa di persona (mossa o mossasi è qui cosa indifferente). Se si prepone 277-280, tutto cammina liscio; 281-283 sono la naturale spiegazione e sviluppo di 276; *quoque* dice chiaro che, oltre la già spiegata forza impulsiva, la *voluntas* ha anche la forza ritraente; *cuius* si riferisce a *voluntas* con maggior naturalezza che all'indeterminato *quiddam; proiecta* è chiarissimo. Ed anche 277-280 seguono naturalmente a 281-283, e *iamne vides igitur* non suona più strano. Ed ecco il filo del pensiero: Quando noi vogliamo correre, l'atto non segue immediatamente la deliberazione, perchè la mossa interiore della volontà deve grado grado propagarsi pel corpo; mentre è diverso il caso quando abbiam ricevuta la potente spinta da una forza esteriore: allora siam messi in moto di botto, e la ricevuta mossa ci trascina — finchè non venga la volontà a porvi freno. Chè dall'arbitrio della volontà non dipende solo la prima spinta al muoverci, come ho detto sopra, ma anche la controspinta al fermarci. O, non t'è dunque avvenuto di trovarti in mezzo a una folla trascinata e trascinante, e non hai allora avvertito come dentro di te e dentro ciascuno degli altri c'era qualche cosa che opponeva una resistenza? Questa interior forza di resistenza è in questo caso più manifesta, perchè diretta contro una forza esteriore; ma è quella stessa forza partente dalla volontà colla quale tu fermi te stesso, messo o messoti in corsa. — Il v. 282 esprime anche il tempo necessario (anche qui), perchè l'ordine della volontà sia eseguito; e ciò è pure espresso dal bellissimo RE*frenatur* RE*troque* RE*sidit*, subito dopo *proiecta*, " in pieno slancio „. I tre *re* fanno l'effetto d'un treno che rapidamente si fermi. — **278.** *invitos,* non " repugnanti „ o " contro voglia „, ma semplicemente " senza loro volontà „; chè fin qui si descrive solo la forza esteriore; il *repugnare* vien dopo.

284-286. Ecco detto chiaramente, che il libero volere, ossia la facoltà di iniziare moti *ex novo*, ha radice nella spontanea declinazione degli atomi Il Brieger non vuole che questa sia dottrina di Epicuro, ma la crede una pensata di qualche epicureo seriore. Vedi in contrario lo Studio *Clinamen e voluntas.* — Cic. *de Fato* 22: *Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat: itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam.* Si è fatto rimprovero a Cicerone d'inesattezza, per avere così aggiunto come un terzo moto la *declinatio*, come cosa a parte dalle *plagae*, mentre è appunto la *declinatio* che produce le *plagae*. Ebbene, qui Lucr. fa lo stesso, anzi peggio: *aliam causam motibus praeter plagas et pondera;* non solo un altro moto, ma un'altra *causa*. Ma si badi: a Cicerone e Lucrezio è affatto indifferente, pel momento, il rapporto genetico tra le forme di moto; a loro importa solo, nell'universo come è di fatto, di distinguere nettamente dai moti necessari il moto libero. Cfr. 288 sgg. Il Masson (Atomic theory of

de nilo quoniam fieri nil posse videmus.
pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
externa quasi vi: sed ne mens ipsa necessum
290 intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasei cogatur ferre patique,

Lucr. p. 243) sogna qui difficoltà che non esistono. — **287**; questo verso è spiegato in *Clin. e vol.* vol. I p. 24 nota 2ª e difeso contro chi lo vorrebbe interpolato. — **288** sg. Questi versi sono notevoli. Il concetto “ la gravità toglie che tutto avvenga solo per colpi, cioè per una forza esterna „ è diretto contro Democrito. Democrito (v. nota 225-250) aveva ammesso il solo moto degli atomi, turbinanti nell'infinito *per impulsionem*, come primordiale. Epicuro — appare da questo passo di Lucrezio — oppose a Democrito che ciò valeva quanto far muovere gli atomi per una forza esteriore ad essi; e di dove questa forza? Perchè non s'abbia diritto di domandar la causa del moto, bisogna che il moto sia inerente agli atomi, per intima natura del corporeo, come è l'estensione. Ecco una ragione più interiore per la quale Epicuro fa anzitutto muovere gli atomi *gravitate et pondere*. La direzione poi di codesto moto era indicata dall'esperienza; la quale implicitamente (ossia pel fatto che un corpo abbandonato a sè n o n s t a f e r m o) designava pure il moto come proprietà inscindibile dal corporeo. Ora, che un pensiero siffatto sia qui venuto spontaneo in mente a Lucrezio, è più che improbabile. Per me è un segno che anche questo brano è fatto sulla falsariga d'un testo di Epicuro — e che quindi (contro l'opinione del Brieger) la dottrina del libero arbitrio derivante dal *clinamen* è dottrina dello stesso Epicuro. Vedi *Clinamen e voluntas* p. 134 e 145 nota. — **289** sgg. “ Ma che lo spirito in ogni suo atto non sia schiavo d' una fatalità interna, e non sia, come un soggiogato, in tutto e per tutto passivo, di ciò è causa la lievissima spontanea declinazione degli atomi. „ In fondo (oltre materia e vuoto) non esiste che il necessario moto interiore, con direzione fissa (gravità), più una interiore facoltà di lievissima, spontanea, deviazione. Tutto il resto non è che combinazione di questi due principî. — *necessum*. Più volte in Lucrezio, e anche in Plauto e Livio, troviamo *necessum est;* ma colla piena forza di un sostant., accompagnato da un agg., *necessum* non lo abbiamo che qui. — **291**. Per *devicta* il Brieger *devincta* “ perchè non c' è stata lotta anteriore „; ma c'è appunto il *quasi*, che con *devincta* non avrebbe ragion d'essere. E il *quasi* c'è perchè c'è anche la lotta: non nel fatto, ma in quanto il fatto (sopposto e negato) è drammatizzato davanti alla fantasia: la mente ha l'idea di far qualche cosa, e desidera e vorrebbe tentare, ma dà di cozzo contro la meccanica fatalità; è *devicta*. — *quasei*. E l'unica volta che Lucrezio usa *quasi* come giambo; ma *quasei* è appoggiato dai mss. *quaei*. Il Lachmann (e Bern.) aggiungono un *id*, il Munro un *hoc*. Se fosse nei mss. non ci sarebbe da discutere; ma disturba e rende ozioso tutto il verso — e dobbiamo introdurlo noi? Vedi la interpretazione qui

id facit exiguum clinamen principiorum
nec regione loci certa nec tempore certo.
Nec stipata magis fuit umquam materiai
5 copia nec porro maioribus intervallis:

---

sopra. Anche Brg. senza *id* nè *hoc*. — **293.** Qui nell'ultimo verso è ripetuto e raccolto, con una certa enfasi, ciò che esprime la spontaneità del *clinamen*. Circa la chiusa 288-293 v. vol. I, p. 145 nota.

294-307. " La possibilità della formazione di nuclei atomici nell'infinito, la loro frequenza, la maggiore o minore loro densità e consistenza, e quindi tutte le varie combinazioni di moti, che è quanto dire tutta la varietà di fatti della vita cosmica, dipendono anche dalla maggiore o minore densità della materia atomica diffusa nello spazio. Se noi levassimo dall'universo un atomo sì e uno no, il numero degli atomi resterebbe sempre infinito, ma la densità media dell'oceano atomico sarebbe minore della metà; onde sarebbero mutate le condizioni della creazione dei mondi, e quindi i fenomeni stessi di queste creazioni. Or bene, la materia non è suscettibile nè di aumento nè di diminuzione (*nil ex nilo, nil in nilum*) — principio della conservazione della materia — e quindi neppure la somma dei movimenti atomici — principio della conservazione della forza — e le loro combinazioni e forme nei *concilia*, non possono mutare e sempre si rinnovellano le stesse vicende cosmiche. " Vedi vol. I, p. 247 sg. Abbiamo notato (vol. I, p. 2) che questo punto della immutabilità del tutto, che in Epicuro (*ad Her.* 39) segue immediatamente la sentenza che nulla si distrugge nel nulla, è omessa là da Lucrezio, e trasportata qui, probabilmente come aggiunta posteriore, vista la mancanza d'ogni legame con ciò che precede. E aggiungiamo anche, è stato adattato a questo posto. Si osservi infatti che il brano consta di due parti; 294-302 piuttosto che la immutabile somma della materia rileva la immutata somma dei moti; invece 303-307 è tal quale la sentenza di Epicuro, e traduce quasi il testo della epitome ad Erodoto: *Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐθὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαι.* Forse questa seconda parte stava dapprima appunto là nel I libro; poi Lucrezio, volendo qui (forse conforme al suo testo) dare quest'ultima notizia, relativamente ai moti, della loro eterna conservazione per la costante densità media della massa atomica, e dovendo fondare questa sulla immutabilità (quantitativa) della materia, anzichè richiamar qui il già detto, pensò di cucire insieme le due immutabilità così affini (della materia e del moto), due momenti, anzi, d'una sola immutabilità, quella del tutto. Nè la fusione è riuscita perfetta; chè la immutabilità della materia è già espressa in 296, come fondamento dell'altra; sì che riesce un po' singolare vederla subito ripresa con 303 sgg. Che anche nel testo che Lucrezio ebbe davanti (non solo nella epitome conservataci) Epicuro toccasse questo punto là in principio, ce ne fa fede lo scolio che vien subito dopo le citate parole di Epicuro:

nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde.
quapropter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur;
300 et quae consuerint gigni gignentur eadem
condicione et erunt et crescent vique valebunt,
quantum cuique datum est per foedera naturai.
nec rerum summam commutare ulla potest vis:
nam neque quo possit genus ullum materiai
305 effugere ex omni quicquam est *extra*, neque in omne
unde coorta queat nova vis inrumpere et omnem
307 naturam rerum mutare et vertere motus.

ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτο καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιτομῇ φησι κατ' ἀρχὴν καὶ ἐν τῇ α̅ περὶ φύσεως. — Vedi anche la nota a 569-580.

296. *adaugescit*, già in Cic. *prognost.* framm. 3. — **300.** *quae* “ quelle cose che „ cioè: quelle stesse specie o forme di cose. I fatti, le forme delle cose, i fenomeni insomma non sono che combinazioni e forme (di atomi e) di moti; il ripetersi di queste importa il ripetersi di quelli. — Il Brg. *consuĕrunt*, che certo suona più naturale. Ma *consuerint* (OQ edd.) mi par non solo possibile ma anche spiegabile: è messo in ombra il fatto come tale, ed è dato rilievo al rapporto logico, quasi causale. Appunto perchè è stato sempre così sarà sempre così. — **302.** Durante il tempo che loro assegna natura. Cfr. I 555 sgg. — **305.** *extra* (Munro, cfr. I 963, V, 361) per completare il v. monco nei mss. Il Lachm. *seorsum* in fine del verso; Bern. *usquam* dopo *est*; altri *quisquam locus est*. Si noti che Lucr. (come Epicuro, or or citato) non dice “ non c'è luogo fuori del tutto dove possa rifugiarsi della materia che esca dal tutto „ ma dice: “ non c'è altra cosa fuori del tutto in cui la materia possa trasformarsi „ sottintendendosi il confronto colle c o s e, che, perendo, cessano d'esser quelle cose, per trasformarsi (d i s s o l v e r s i) nella loro materia prima. Per questo non accetto la proposta del Polle (*Phil.* 25), accettata dal Brieg.: *immenso* al principio del verso, la quale si raccomanda per ciò che questo era l'ultimo verso del foglio 30 nell'archetipo, e l'ultimo verso dell'altra facciata (v. 331) è monco alla fine; sicchè pare che un medesimo guasto, al margine interno, abbia distrutto nell'archetipo la prima parola di 305 e l'ultima di 331. Ma *immenso* è superfluo, mentre un *extra* par che non possa mancare. — Poichè l'idea di l u o g o fuor del tutto è naturalmente anch'essa implicita, Lucr. ha potuto sostituire *effugere* al *μετεβάλλειν* di Epic. — **306.** *unde* “ di dove e da cui „ — *vis* è f o r z a e c o p i a, insieme; si tratta di nuova materia che penetri nell'*omne* mettendolo sotto sopra (*inrumpere*), ma non distruggendolo, bensì aumentandolo, e con ciò mutando la quantità e forme di moti (come a dire accrescendo di molto i moti *exiguis intervallis*) e quindi la natura delle cose.

333 Nunc age, iam deinceps cunctarum exordia rerum
|| qualia sint et quam longe distantia formis ||

La distinzione tra l'*adaugescere* e il *deperire*, espressa chiaramente qui in Lucr., appare confusa nel testo di Epicuro, che io leggerei: *Καὶ μὴν ... τοιοῦτον ἔσται. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ ἢ ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μέταβολὴν ποιήσει.* Il pensiero è tutt'altro che perspicuo. Bisogna ancora pensare alle *res creatae*, le quali essendo *rarae* sono penetrabili da materia prima — chè anche in forma *conciliata* è sempre materia prima — la quale coi suoi colpi, e disgregando e riaggregando, opera le trasformazioni di esse *res*. Ora, perchè lo stesso avvenisse della materia prima, bisognerebbe che ci fosse un'altra materia ancora più prima, che alla stessa maniera agisse sulla materia prima; ora la materia prima — sia libera, sia come costituente delle *res* — è il tutto materiale, e non ci può essere altra materia fuori del tutto materiale. E per chiarire ancor meglio; le *res creatae* non sono il tutto materiale; epperò fuori di esse c'è qualche cosa che può agire su di esse; e quand'anche tutta la materia atomica si trovasse conciliata in *res creatae*, e quindi queste fossero il tutto materiale, avrebbero bensì ciascuna qualche cosa all'infuori che potrebbe su ciascuna operar trasformazioni, ma il tutto materia di cui sarebber costituite resterebbe immutabile. L'oscurità nasce da ciò, che al concetto di riduzione ultima della materia, al di là della quale non c'è più materia, è sostituito il concetto di totalità della materia, al di là della quale non c'è altra materia. Lo scambio è legittimo, perchè effettivamente tutto materiale e materia prima sono sinonimi; ma è causa di una certa confusione, come si vede da ciò, che alle brevi parole di Epicuro " perchè fuor del tutto non c'è altro che possa penetrando nel tutto operarvi una modificazione " si potrebbe *prima fronte* obiettare: ma non potrebbero nel tutto stesso le parti modificarsi a vicenda? Non sarebbe anzi ciò che avverrebbe se tutta la materia fosse *conciliata* in *res creatae?*

333-568. Continuando nella dottrina intorno alla natura degli atomi, viene ora il poeta, in questa seconda Sezione del libro II, a parlar delle forme loro. Democrito aveva ammessa una infinita varietà di forme negli atomi. Epicuro invece insegna che le diverse forme di atomi non possono essere in numero infinito, perchè (come vedremo in Lucrezio 478 sgg.) questa infinità non sarebbe possibile che ammettendo anche una varietà infinita di grandezze; mentre invece la grandezza degli atomi è racchiusa entro certi limiti, anche gli atomi più grandi essendo di gran lunga al di sotto della visibilità. Però, se la varietà di forme atomiche non è infinita, è per altro grande tanto, che noi non possiamo vederne o arrivare a concepirne il limite: è indefinita o indefinibile, che dir si voglia, ἀπερίληπτος (a quel modo che noi non sapremmo concepire i limiti della varietà di forme possibili, poniamo, della rosa; pure non diremmo propriamente infinite queste varietà). Infinito invece è il numero di atomi di ciascuna singola forma. *Epist. ad Her.* 42: ... τὰ ἄτομα ... ἀπερίληπτά ἐστι

335 percipe multigenis quam sint variata figuris;
non quo multa parum simili sint praedita forma,

ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων· οὐ γὰρ δυνατὸν γενέσθαι τὰς τοσαύτας διαφορὰς ἐκ τῶν αὐτῶν σχημάτων περιειλημμένων. Καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχηματίσιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς (insiste Epic.) *οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.* — Come si vede, Epicuro dà una ragione chiara di codesta indefinita varietà di forme negli atomi: senz'essa non sarebbe possibile *γενέσθαι τὰς τοσαύτας διαφοράς*, questa così grande varietà delle cose, che degli atomi si compongono. Nell'aggregarsi a *concilia*, non si vede ragione perchè dovessero, eventualmente, degli atomi in tutto eguali, comportarsi in modo disuguale, variare i loro rapporti, intrecciare danze diverse dei loro moti [e anche modernamente, nella ipotesi degli atomi primi tutti eguali, componentisi a differenti atomi secondari e molecole, non so se si dia una risposta soddisfacente alla difficoltà di Epicuro]. — In Lucrezio non troviamo formulata espressamente e nella sua forma generale questo argomento, ma lo troviamo svolto sotto vari aspetti in 381-477. Nel brano anteriore 333-380, Lucrezio ci dà un altro argomento, che avrà parimenti trovato in Epicuro, ma che il poeta, pare, ha un po' guastato e confuso. L'argomento in sostanza è questo: in natura insieme coll'eguaglianza specifica domina la varietà; tutti i cavalli sono eguali in quanto cavalli, ma c'è varietà tra cavallo e cavallo. È nei prodotti manufatti che s'ha la riproduzione d'un numero indefinito di oggetti in tutto eguali; in natura no. Ora la specie atomi, numerosa all'infinito, è di natura, dunque anche in essa deve dominare una varietà sconfinata. Questa argomentazione ha il difetto che prova troppo. Gli esempi, così poetici e così pieni di sentimento, contenuti in 342-376, andrebbero bene come prove della immensa varietà di cose in natura, per dedurne la varietà degli elementi di cui queste cose si compongono; ossia sarebbero a posto nell'altro argomento, quello che leggiamo anche in Epicuro; ma non sono a posto qui, per inferirne per analogia la varietà degli atomi; chè si dovrebbe inferire che tutti gli atomi variano fra loro, mentre invece nella indefinita varietà di forme, a ciascuna forma appartengono atomi in tutto eguali in numero infinito. Il v. 342 darebbe ansa a sospettare qualche guasto nel testo, lacuna o trasposizione; ma che l'argomentazione di Lucrezio sia quale s'è detto è provato da 377-380.

333. *exordia* = *primordia*, o *exordia prima*. L'espress. *exordia cunctarum rerum* ritorna III 31-34 = IV 48-51, e IV 112 sg. (v. nota IV 108-126) — **334.** Non è messo in sospetto nè da Lach. Bern. Munro, nè dal Brg., il quale pur non tollera p. es. la ripetiz. III 297 sg. Qui la ripetizione è oziosissima; tanto più se rilevata dall'insolito asindeto che s'ha costruendo i due *quam* come coordinati: e peggio a intendere *quam longe distantia formis* come un'incidente. Di più: questo verso = III 32, colla varietà *longe* per *variis;* ora là, in quel sommario del I-II libro, *qualia sint* è perfettamente a posto, e rappresenta il contenuto del I libro, mentre qui è per lo meno inesatto, *qualia sint* essendo già stato detto, per

sed quia non volgo paria omnibus omnia constant.
nec mirum: nam cum sit eorum copia tanta,
ut neque finis, uti docui, neque summa sit ulla,
340 debent, nimirum, non omnibus omnia prorsum
esse pari filo similique adfecta figura.

*

praeterea genus humanum mutaeque natantes

---

la maggior parte e più importante, nel I libro. Dunque questo verso qui urta per la forma e per la sostanza, ed è anche chiaro che è stato scritto prima dove sta del tutto bene, cioè III 32. Il Tohte (*Jahrbücher* 1878) lo crede ripetuto qui da un interpolatore. Ma i sospetti di interpolazione in Lucrezio vanno diventando sempre più sospetti. I casi di versi assurdamente ripetuti sogliono essere ripetizioni a poca distanza, e appaiono effetto di disordine e di sbadataggine, non di pensiero. Io propendo a credere che Lucrezio stesso scrivendo III 31 sgg. ha pensato a qui, di dove prendeva *cunctarum exordia rerum*, e, colla smania sua di ripetersi, ha scritto qui in margine III 32, distrattamente o coll'intenzione di un futuro adattamento, solo mutando *variis* in *longe*, perchè gli ha dato nell'occhio *variata* del v. seg. — 336 sg. " Non in questo senso, che non ce ne sieno molti di eguali, ma in quanto la regola generale non è l'eguaglianza. „ — *parum multa*, anche altre volte. — **338-341.** In questo primo argomento dunque la varietà è inferita dal solo fatto della moltitudine. — 337. *constant.* Questo verso, insieme col precedente, ritornano 692 sg. e 723 sg. I mss. hanno *constat* qui, e *constent* 724; in 693 Q *constant* e O *constet* (con *n* scritto sopra). L. Bern. sempre *constent;* Mr. Brg. *constant.* Il Munro osserva che con *non quo*, *non quod*, *non quia*, *non quin*, seguiti da *sed quia*, *sed quod* si ha di regola il congiuntivo prima e l'indicativo dopo; e cita numerosi esempi. — **340** sg. *non omnia esse pari filo omnibus et adfecta figura simili omnibus*, colla solita brachilogia. Come in 337, *omnia* e *omnibus* sono studiatamente accostati, per produrre più viva impressione d'un tutto insieme, senza distinzioni. V'è aggiunto il *prorsum*, che va inteso dell'intero *omnibus omnia*. — **341.** Il senso metaforico di *filum* in latino si discosta dall'italiano; per noi il *filo* è sopratutto ciò che tiene unita una serie; in latino è piuttosto il tessuto, il modo e la materia onde una cosa è costituita. Cfr. V 572 e 580. — 342. *praeterea.* Il verbo che manca fu cercato dal Lachm. (= Bern.) mutando questo *praeterea* in un infelice *parturiunt*, dal Munro coll'ingegnosa mutazione in *praeter eat* (ci passin davanti in rassegna il *genus humanum* etc.) che è però troppo ricercato per Lucrezio. A ragione il Brieg. (col Göbel) sostiene la legittimità della forma anacolutica, provocata dalla lunga enumerazione. È del tutto simile IV 121-124. — Fu ben osservato che non possono unirsi con *praeterea* i seguenti argomenti *a posteriori* (o piuttosto esempi) coll'argom. *a priori* che precede. Nè vale il *cfr. con I* 968, II 757 (Hörschelmann), dove

squamigerum pecudes et laeta armenta feraeque,
et variae volucres, laetantia quae loca aquarum
345 concelebrant circum ripas fontisque lacusque,
et quae pervolgant nemora avia pervolitantes;
quorum unum quidvis generatim sumere perge:
invenies tamen inter se differre figuris.
nec ratione alia proles cognoscere matrem
350 nec mater posset prolem; quod posse videmus,
nec minus atque homines inter se nota cluere.

---

si passa da argom. *a priori* ad argom. *a posteriori:* qui in realtà si passerebbe da argom. *a priori* ad esempi d'un altro argomento. Infatti gli esempi che seguono, e la loro conclusione 377 sgg., non si riferiscono alla varietà nella moltitudine, ma alla varietà nelle specie naturali. Ora mi pare impossibile che Lucrezio non enunciasse espressamente, prima di passare agli esempi, questo concetto, sia pure soltanto come nuovo aspetto del concetto precedente. " A chi opponesse che s'incontrano pure moltitudini di oggetti in tutto simili; che entrando in una fabbrica di mattoni, non vediam differenza da mattone a mattone, io rispondo: nei prodotti artificiali dell'uomo sì, nella natura no. „ Ho quindi messo un segno di lacuna (della quale non ho tenuto conto, per brevità, nella parafrasi poco sopra). Anche il Purmann propone qui lacuna Nella lacuna cominciava forse prima la enumerazione di diversi generi e specie di cose nella natura. Vedere un segno della lacuna nella notata sconnessione sintattica non mi par conveniente, perchè *praeterea* vien certo dopo un punto fermo. — **343-347.** Il semplice *variae volucres nemora avia pervolitantes* verso 145, ritorna qui ricco di nuovi motivi. Qui il *pervolitantes* non è più transitivo. — **347.** " Ebbene, esamina quello che vuoi di questi animali, e confrontalo con qualunque altro, dentro la medesima specie „. Il verso non è molto esatto; esaminarne uno solo, non ci dà il confronto necessario, e s'aspetterebbe *quosvis;* ma c'è una *contaminatio* col pensiero, che qui logicamente val lo stesso: " esaminali uno ad uno gli appartenenti alla medesima specie „ — *sumere perge* = *sume*, cioè " prendi, prendi a considerare „. — **348.** *tamen* si riferisce, piuttosto che a *quidvis* (Munro), a *generatim* " per quanto sieno della medesima specie, non ne vedrai uno eguale all'altro „. — **351** sgg. Qui il poeta parla come se prima non avesse parlato anche del *genus humanum*, ma solo di bestie. E, per verità, solo per queste occorre richiamar la nostra attenzione; tra noi uomini il fatto è di così costante esperienza, che può prenderlo come termine di confronto. — Sogg. di *posse* sono appunto gli animali (eccetto l'uomo), e si cava dai precedenti *mater* e *proles*. Con questo sogg. neutro s'accorda il *nota* di 351. " Ed è quindi manifesto che essi, gli animali, al par di noi si riconoscon tra loro *(inter se nota)* per chiari segni *(cluere)* „. Giacchè qui *cluere* non è = esse (Munro), ma è " apparire, ma-

nam saepe ante deum vitulus delubra decora
turicremas propter mactatus concidit aras,
sanguinis expirans calidum de pectore flumen:
355 at mater viridis saltus orbata peragrans
noscit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
omnia convisens oculis loca, si queat usquam
conspicere amissum fetum, completque querellis
frondiferum nemus adsistens, et crebra revisit
360 ad stabulum, desiderio perfixa iuvenci,
nec tenerae salices atque herbae rore vigentes
fluminaque illa queunt summis labentia ripis
oblectare animum subitamque avertere curam,

---

nifestarsi, esser chiaro „; vedi I 449. — **352-360.** Lucrezio ha della vita delle bestie un senso vivo, quasi di tenerezza (cfr. I 259-61. II 318 sgg. V 1055 sgg.). Ecco ora qui un piccolo episodio, d'una mirabile verità e gentilezza. — **352.** *ante delubra deum.* I sacrifici cruenti solevano farsi non nell'interno del tempio, ma davanti. — **353.** *propter turicremas aras.* Verg. *Aen.* IV 453 *turicremis cum dona imponerent aris.* — **355** sgg. Imitati da Ovid. *Fasti* IV 459. *Ut vitulo mugit suo mater ab ubere rapto Et quaerit fetus per nemus omne suos... Inde puellaris nacta est vestigia plantae Et pressum noto pondere vidit humum: Quacumque ingreditur miseris loca cuncta querellis Implet.* E anche Virgilio aveva certo in mente Lucr. scrivendo *ecl.* VIII 84-88. - **359.** *adsistens.* I mss. *adsittens,* ma nel Quadr. la correzione *adsistens.* Lachm. e Bern. *adsiduis;* Munro *absistens,* che non è abbastanza evidente. Il meglio mi pare *adsistens,* ed intendo " ogni tanto sosta un momento e mugge. „ È tal quale l'*adsistere* di I 965. *Adsistere* non è un semplice " fermarsi „, ma un " postarsi „ per far q. c.; qui la *mater* si ferma ogni tanto per guardarsi intorno e chiamare. Chi non ha visto di questi animali, camminando ed anche correndo, sostare un momento, muggire, e riprendere il loro cammino? Non consento quindi col Brg. che non vuole *adsistens* perchè crede qui esclusa ogni idea di scopo. Egli legge *nemu' subsistens;* cioè: si ferma, perchè nel bosco il suo sguardo non ha più il campo libero. Ma a parte che *nemus* non è *silva,* se così fosse, lo stare sarebbe messo in immediata correlazione col ritorno, non col *complere querellis;* il quale stesso implica un proseguito vagare per il *nemus.* — Improbabile l'*adque silens* del Nencini; difficilmente è *silens* un *frondiferum nemus;* Vedi *Bollett. di Fil. Cl* 1895 p. 151. — **361.** *rore vigentes* " rinvigorite dalla rugiada „. — **362** *illa,* " quelle acque a lei note e care „, che scorrono abbondanti sì da eguagliare l'orlo delle rive, e qua e là quasi straripano *(summis labentia ripis); cfr.* Hor. *Od.* I 1 *vagus et sinistra labitur ripa.* **363.** *subitamque,* mss. (Lach. *solitamque;* Bern. *dubiamque*), che il Munro intende = *quae subiit;* e cita a cfr., oltre *pransus, potus,* iuratus, cretus, placi-

nec vitulorum aliae species per pabula laeta
365 derivare queunt animum curaque levare:
usque adeo quidam proprium notumque requirit.
praeterea teneri tremulis cum vocibus haedi
cornigeras norunt matres, agnique petulci
balantum pecudes: ita, quod natura reposcit,
370 ad sua quisque fere decurrunt ubera lactis.
postremo quodvis frumentum non tamen omne
quique suo genere inter se simile esse videbis
quin intercurrat quaedam distantia formis.
concharumque genus parili ratione videmus
375 pingere telluris gremium, qua mollibus undis
litoris incurvi bibulam pavit aequor harenam.
quare etiam atque etiam simili ratione necessest,
natura quoniam constant neque facta manu sunt

---

tus etc., anche il lucreziano *senectus* (III 772. V 886 898) " invecchiato ", part. di *senescere;* e ancora *impensa* = *quae impendent* (VI 491), e composti di *eo*, come *multis utrimque interitis* (Claud. Quadrig.), e il comunissimo *praeteritus*, e *flacitam familiam* di Lucilio XXVI 49 e Paulus Festi: *ad exitam aetatem (= quae exiit);* e *successus*, *discessus* (che è succeduto, che è partito), e Plauto *puppis pereunda est.* Cfr. anche *subitis e frugibus* III 688 e la nota ivi. Del resto potrebbe anche essere l'improvviso affanno. È cosa del tutto nuova per essa trovarsi senza il suo *vitulus.* E appunto perchè la *cura* l'ha colpita così improvvisa, quell'altre cose non la possono *avertere.* Il Nencini (*Riv. di Fil. Cl.* II p. 308) conserva *subitam* e *subitis*, col senso di " improvviso " in ambo i casi. Il Brg. *subitoque* " pel momento; d'un tratto "; chè potranno *avertere* dopo qualche tempo. — **367.** *praeterea* fa seguito non al *praeterea* di **342**, ma soltanto all'esempio della *mater vituli.* — **369.** *balantum pecudes*, come *squamigerum pecudes.* — **371.** *tamen* rif. a *quodvis.* — **372.** *quique*, ablat. Munro confronta *Liv.* III 22 *equites suae cuique parti collocati;* e altri es. — **375.** *telluris gremium;* non solo perchè la spiaggia è intagliata a insenature (*incurvi litoris*, v. sg.), ma anche perchè dolcemente si eleva, onde par che proprio accolga le onde nel suo grembo. — *mollibus;* qui il *mollis* non è il solito epiteto dell'acqua ma dice il batter molle dell'onda tranquilla. — **376.** *pavit (pavire),* cfr. Cic. *Div.* II 34: *quia cum (pulli) pascuntur necesse est aliquid ex ore cadere et terram pavire, terripavium primo . . . dictum est.* cfr. *pavimentum.* — **378.** È possibile che salti fuori qui questa ragione, e sola, e sotto il doppio aspetto positivo e negativo, senza che sia stata in alcun modo accennata prima? E abbiam visto per tanti esempi che Lucrezio suole nella conclusione ripetere la ragione fondamentale enunciata al principio. Vedi nota a 342 sgg.

ad certam formam primordia rerum,
ili inter se quaedam volitare figura.

*

le est animi ratione exsolvere nobis
fulmineus multo penetralior ignis
noster fuat e taedis terrestribus ortus:

---

uriosa coincidenza: Clerc-Maxwell diceva che le molecole edesima specie essendo assolutamente eguali portano il di " manufactured articles „ e inferiva da ciò l'esistenza st cause, their Maker „ (v. Masson p. 2). — **380**. *quae-* erte specie „; come tanto spesso *quaeque*, anche *quaedam* ce talora non a individui ma a specie. " È necessario lelle specie di atomi, distinte per diversità di forma. „ *semina quaedam* " certi tipi di atomi „ **560**. *primordia* " certe specie o forme di atomi „ **532**. *animalia quaedam*, che noi diremmo " certi animali „ per " animali di certe erte specie di animali „. I 684.798. La proposta del Win- *quadam* non è un guadagno.
177. La diversità di forme atomiche è provata dalla di- elle cose (v. nota a 333-568) p. es. dal diverso modo di e di diverse sostanze 381-397, dai diversi effetti che queste io sui nostri sensi, 398-443, dalla diversa loro consistenza,

Accetto la lacuna del Brieger prima di questo verso. È non solo dalla evidente slegatura (mentre Lucrezio quando una serie di prove a un'altra serie, che si raggruppa sotto so argomento, suol fare ciò con una certa solennità), ma richiesta dalla concatenazion del pensiero. Anche qui è mprobabile che Lucrezio venisse alla illustrazione, per del nuovo argomento – diversità di cose prova diversità atomiche – senza espressamente enunciarlo. Ha ben già di diversità di cose, ma usandone come argomento per . Nella lacuna dunque avrà enunciato appunto questa rma di argomento, continuando: e ammessa questa diver- orme atomiche, *perfacile est* etc. Avrà fors'anche detto cosa in genere delle diverse forme di atomi; chè più giù la di *primordia rutunda, levia, squalida, hamata*, come di intesa. Chi non ammette la lacuna corregge in qualche il v. 381. Lachm. Bern. *parili ratione*, Munro *tali ratione:* nprobabili poichè si passa a una diversa *ratio* di prove. l Lambino che introduce *iam* avanti *animi*, o Polle con: *tionem* [ma *rationem exsolvere* par senza esempio] o Hör- m con: *itidem rationem*. Sono poi difficoltà immaginarie, *ni ratione* stia qui non contrapposto a sensazione, come , e che le altre sei volte che Lucrezio usa *exsolvere*, l'usi ogg. sostantivo, mentre qui ha per ogg. una proposizione ativa — (v. Brieg. *Phil.* 24. *Jahrb.* 1875.
sg. Democrito anche: *τὸ κεραύνον πῦρ ἀκριβείᾳ καὶ λεπτότητι ν ἐστιν*. Cfr. anche I 489. — **383**. *fuat*, anche IV 635, e

dicere enim possis caelestem fulminis ignem
385 subtilem magis e parvis constare figuris,
atque ideo transire foramina quae nequit ignis
noster hic e lignis ortus taedaque creatus.
praeterea lumen per cornum transit, at imber
respuitur. quare? nisi luminis illa minora
390 corpora sunt quam de quibus est liquor almus aquarum
et quamvis subito per colum vina videmus
perfluere: at contra tardum cunctatur olivom,
aut quia, nimirum, maioribus est elementis
aut magis hamatis inter se perque plicatis,
395 atque ideo fit uti non tam diducta repente

Verg. e Plaut. — **388.** Il poeta pensa alle lanterne dalle pareti di corno, in uso a Roma, e al caso frequente che si portassero in tempo di pioggia. Cfr. Plaut. *Amph.* 341 *volcanum in cornu conclusum geris* (v. Guhl e Koner, Cap. XXVII, in fine). — **391.** *quamvis* = *quantumvis.* — **394.** *hamatis.* S'avrebbe a intendere " uncinati „, ma per semplici intaccature, non con appendici svolgentisi proprio in forma di ami, poichè secondo Plut. *de plac. ph.* I 3 (Usener, Epic. p. 192), tra le forme che Epicuro escludeva c'erano gli atomi a forme d'amo, di fioccina, d'anello (*ἀγκιστροειδεῖς, τριαινοειδεῖς, κρικοειδεῖς*) perchè fragili (*εὔθραυστα*). Questa ragione per verità non vale, e non sarà di Epicuro; chè gli atomi non son fragili per la *soliditas;* la forma non c'entra. Piuttosto le forme troppo complicate non si conciliano col piccolo numero di *partes minimae.* Parrebbe confermare questa esclusione il titolo d'un trattato di Epicuro " intorno agli angoli degli atomi „ (*περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας*, Diog. L. X 28). — *inter se perplicatis.* — **395** sgg. " Onde avviene che non possano tanto presto staccarsi l'un dall'altro, e non passino che isolati, uno alla volta per ciascun forellino del colatoio. „ Nell'esempio precedente si trattava d'una sostanza che passa e l'altra no; qui invece si tratta del vino che passa presto e dell'olio che passa lentamente; e la lentezza proviene e dalla forma degli atomi, per la quale non possono districarsi che a stento, e dalla relativa grandezza, per la quale non possono passare che uno alla volta, ciascuno pel suo forellino. Queste ultime parole spiegano il *cuiusque,* che io intendo " ciascun atomo pel suo forellino „; non potendo passare due o tre atomi per volta, come fanno gli atomi di vino. ogni atomo che passa, passa in quel momento il forellino suo speciale. Per altro questo *cuiusque* è superfluo, è un semplice rinforzo di *singula quaeque.* Bella ma incerta la correzione proposta da Bruno *coli usque.* — In tutto questo discorso Lucrezio parla e intende di atomi; ma non è credibile che Epicuro non pensasse alla enorme sproporzione tra la grandezza di un atomo, e quella di un siffatto forellino; epperò credo che Lucrezio qui non avrebbe inteso che il suo testo epi-

inter se possint primordia singula quaeque
singula per cuiusque foramina permanare.
Huc accedit uti mellis lactisque liquores
iucundo sensu linguae tractentur in ore:
at contra taetra absinthi natura ferique
centauri foedo pertorquent ora sapore;
ut facile agnoscas e levibus atque rutundis
esse ea quae sensus iucunde tangere possunt,
at contra quae amara atque aspera cumque videntur,
haec magis hamatis inter se nexa teneri,
propterea que solere vias rescindere nostris
sensibus introituque suo perrumpere corpus.
omnia postremo bona sensibus et mala tactu
dissimili inter se pugnant perfecta figura;
ne tu forte putes serrae stridentis acerbum
horrorem constare elementis levibus aeque
ac musaea mele, per chordas organici quae

---

cureo parlava non d'atomi, ma di molecole, come si cerca dimostrare vol. I p. 78 sgg.

398-407. Anche Democrito spiegava come il sapor dolce, l'acido, il salato, ecc. derivassero da diverse forme degli atomi (Müllach, Dem. p. 217). — **401.** *centauri*, pare genit. di *centaurium*. In IV 123 la forma: *centaureum*, come Verg. — *natura absinthi et centauri* = *absinthium et centaurium*, quindi il plur. *pertorquent* (ἅπ. λεγ.). Con tutto questo passo è da confrontare IV 613-670. — **408.** *postremo* par che abbia qui piuttosto un valore generalizzante, come *denique* nell'uso comune; ed infatti è un po'duro che venga poi un *denique* 444. Cosicchè questo gruppo di prove sarebbe diviso in *tre* paragrafi:... 381; 398 *huc accedit;* 444 *denique;* e con *postremo* sarebbe introdotta la 2.ª parte del 2.° §. " Anzi non solo pel senso del gusto, ma pel senso in genere ecc. „ — *tactu* non è dat., come vuole il Munro, che spiega: *bona et mala sensibus et tactu* (*tactu* sinonimo di *sensibus*); chè la posizione delle parole sarebbe fatta apposta per tirare in errore; è il supino: " le cose buone o cattive a toccarsi dai sensi „. E coll'aggiunta ci avverte di sfuggita che tutti i sensi si riducono al tatto — non solo il gusto, pel quale la cosa è evidente — perchè in ciò sta la ragione della spiegazione comune (cfr. 434 sgg.). Virgilio, imitando, finisce il verso *G.* III 416 *aut mala tactu (vipera)*, dove *tactu* è evidentemente supino. — **409.** *pugnant inter se*, non vuol dir altro, qui, se non che fanno contrasto, differiscono. — *perfecta* = *adfecta* del v. 341; l'uno e l'altro superflui, in sostanza. — **410** sgg. Nota il contrasto onomatopeico: *serrae stridentis ac. horr. constare* e *musaea mele per chordas* etc. — *horror* si dice di ciò che è irto di punte; simile effetto ci fa lo stridore. — **412.** *musaea;* v.

mobilibus digitis expergefacta figurant;
neu simili penetrare putes primordia forma
415 in nares hominum, cum taetra cadavera torrent,
et cum scena croco Cilici perfusa recens est
araque Panchaeos exhalat propter odores;
neve bonos rerum simili constare colores
semine constituas, oculos qui pascere possunt,
420 et qui conpungunt aciem lacrimareque cogunt
aut foeda specie diri turpesque videntur.
omnis enim sensus quae mulcet cumque *figura*

I 947 — *mele; 505 et cycnea mele Phoebeaque daedala chordis*, un verso fatto di parole greche, come il nostro qui. Il Munro ricorda Quintil. XII 10 33 *itaque tanto est sermo Graecus Latino iucundior ut nostri poetae, quotiens dulce carmen esse voluerint, illorum id nominibus exornent.* — **413.** Il bellissimo verso col bellissimo *expergefacta* va inteso nel suo senso, dirò così, materiale: “ danno forma suscitandoli colle agili dita „; chè i suoni per Epicuro erano emanazioni corporee dai corpi sonori. Pel tocco delle dita una folla di atomi, del tipo voluto, si staccano dalle corde e si dispongono in tal forma *(figurant)* da costituire gli *εἴδωλα* sonori. Nel libro IV troveremo la spiegazione della sensazione secondo i diversi sensi. — **416.** *perfusa* “ inaffiata „. Si diluiva nel vino; vedi Plin. XXI 6 17 ecc. — cfr. Hor. *Epist.* II 1 79 *rectene crocum floresque perambulet Attae fabula.* — *recens* avv., come spesso. — **417.** “ E quando a noi vicino *(propter* avv.) un'ara ecc. „ *Panchaeus*, della Panchea, nell'Arabia Felice, ricca d'incensi. Cfr. Verg. *G.* 4 379. Ov. *Met.* X 478. — Lucr., dice il Mommsen, amante della chiarezza immediata, evita ogni sfoggio di erudizione mitologica alla maniera degli Alessandrini, e dai suoi lettori non richiede che la cognizione delle tradizioni più correnti e diffuse, sia storiche che mitologiche. Pare un'eccezione questo accenno alla Panchea; ma la notizia era certo penetrata, con Euhemeros, nella poesia enniana, e così diventata comune nel pubblico. — **419.** *pascere*, cfr. I 36 *pascit amore avidos . . . visus.* Anche Ter. *oculos pascere*, e Plauto, secondo il suo carattere, *oculis epulas dare.* L'espressione era comune. Sen. *Ep.* 58 25 *oculos, ut dici solet, pascit.* Lucrezio tanto più volentieri l'usa, in quanto per lui si tratta quasi di un vero *pascere:* sono dei *glomeramina* di luce o colore che penetrano nell'organo visivo facilmente, senza *pertorquere* e *perrumpere.* Da ciò dipende l'impressione gradevole di colori non troppo vivi, e graziosi; quelli fatti di atomi aguzzi o scabri — luce viva o colore ingrato — passano pungendo o con ruvido attrito. — **421.** *diri* “ detestabili. „ — **422.** *figura*; correzione evidente di Schneidewin (quindi Lach. Bern. Mun.) per mss. *videntur*, cascato giù dal v. precedente. Il Brg. non accetta qui *figura* (nè riempie altrimenti la lacuna), perchè il poeta ha parlato di suoni, odori e colori. Ma cfr. *figurant* 413. Che cosa *figurant* là gli organici? gli *ὄγκοι* sonori; e similmente sono gli *ὄγκοι*, o *glom-*

haut sine principiali aliquo levore creatast:
at contra quaecumque molesta atque aspera constat,
425 non aliquo sine materiae squalore repertast.
sunt etiam quae iam nec levia iure putantur
esse neque omnino flexis mucronibus unca,
sed magis angellis paulum prostantibus, *utqui*
titillare magis sensus quam laedere possint;
430 faecula iam quo de genere est inulaeque sapores.
denique iam calidos ignis gelidamque pruinam
dissimili dentata modo conpungere sensus
corporis, indicio nobis est tactus uterque.
tactus enim, tactus, pro divum numina sancta,
435 corporis est sensus, vel cum res extera sese

---

ramina o molecole di luce e di odore che *mulcent* o *pungunt* secondo la loro *figura*, la quale dipende dalla *figura principialis*, dal *levor* o *squalor* dei loro atomi. Qui *figura* è la forma dell'ὄγχος, e significa ὄγχος. Vedi la citata II app. ad *Atomia*. — **342**. *principiali* = *principiorum*. — *squalor*, ruvidezza, il preciso contrario di *levor*. — **428**. *utqui*, con Munro per la parola che manca nei mss. Invece Lach. *quaeque*. Bern. *unde*. Polle *hisque*. Vedi a I 755. — **429**. *possint* Obl.; *possunt* Quadr. — *titillare*. Cic. *N. D.* I 113. *leviores... voluptates quibus quasi titillatio — Epicuri enim hoc verbum est* [γαργαλίζειν] — *adhibetur sensibus* cfr. *de Fin.* I 39. — **432**. Gli atomi di *ignis* e *pruina* hanno denti, ma di diversa maniera; *dentata* concorda con *ignes* e *pruinam*. — **433**. *tactus uterque*; cfr. Hor. *Od.* II 17, 8 *ille dies utramque ducet ruinam*, per: *utriusque*; cfr. anche il solito *hic timor*, e simili, per: *timor huius rei*. — **434**. Alla fine di questa breve rassegna dei sensi, proclama con molta energia che ogni sensazione è effetto di contatto; e a maggiore illustrazione — completando insieme la rassegna anteriore — spiega la cosa anche per le sensazioni interne, dolorose o piacevoli. — **435** sgg. Distingue tre casi. 1.° *Res extera sese insinuat*, con impressione gradevole o sgradevole, secondo la forma degli atomi, e conseguentemente del contatto. 2.° Nell'interno stesso del corpo qualche cosa (aggregati di atomi) si mette in movimento, e attraversando i tessuti vicini, secondo la forma di essi aggregati e loro atomi, o produce contatti e sfregamenti lesivi o sgarbati e quindi dolore (così si spiega p. es. il dolor di ventre); oppure invece con contatti carezzevoli dà un senso di piacere, come nel caso toccato dal poeta; cfr. 963 sgg. 3.° Il caso è simile al precedente, ma la causa è esteriore: per una percossa o un urto *(ex offensu)* non è la *res extera* stessa che *sese insinuat;* è la scossa da essa prodotta, che si propaga, sì che all'interno nasce una agitazione, più o meno estesa, di *semina*, che così *(inter se concita)* battono in modo violento e lesivo contro le vicine compagini atomiche, e quindi la sen-

insinuat, vel cum laedit quae in corpore natast
aut iuvat egrediens genitalis per Veneris res;
aut ex offensu cum turbant corpore in ipso
semina confunduntque inter se concita sensum;
440 ut si forte manu quamvis iam corporis ipse
tute tibi partem ferias atque experiare.
qua propter longe formas distare necessest
principiis, varios quae possint edere sensus.
Denique quae nobis durata ac spissa videntur,
445 haec magis hamatis inter sese esse necessest
et quasi ramosis alte compacta teneri.
in quo iam genere in primis adamantina saxa
prima acie constant, ictus contemnere sueta,
et validi silices, ac duri robora ferri,
450 aeraque quae claustris restantia vociferantur.

---

sazione dolorosa. S'io batto dello stinco in uno spigolo, sento un dolore anche interno e molto più esteso del luogo colpito. Se il dolore fosse (o non fosse che) immediato effetto del *tactus* del corpo esterno cogli atomi unici da esso toccati (come nel caso del gusto, degli odori, ecc.) il dolore sarebbe limitato al punto toccato. Deve essere una ragione così che ha indotto Lucrezio (Epic.?) a distinguere questo terzo caso. Vedi la stessa cosa, o simile, 944 sgg. Il *confundere sensus* di 946 impedisce di mutare qui *confundunt* in *contundunt*. La perturbazione si comunica all'anima lì attorno diffusa, e questa la sente come senso di confusione, perciò stesso doloroso. Il Brg. intende: *inter se confundendo excitant sensum;* ma *inter se* sta meglio con *concita*. Del resto la spiegazione data mostra che a torto Lachm. e Bern. hanno mutato in *atque* l'*aut* al principio di 439. Questo *aut* dovrebbe a rigore essere *vel*, perchè è parallelo, non all'*aut* del v. precedente, ma è *aut . . . cum* parallelo ai due *vel cum* 436 437. Cfr. Ovid. *Met.* XV 601: *Vos urbe virum prohibete, Quirites, V e l, si dignus erit, gravibus vincite catenis, A u t finite metum fatalis morte tyranni.* (Può essere che 438-441 sieno, come vuole Susem. *Phil.* 24, una aggiunta posteriore del poeta — forse suggerita appunto da 944 sgg.). — **436.** *natast;* chè può essere un qualche aggregato di atomi nuovamente formatosi. — **438.** *turbant* intransitivo, cfr. 126. — **441.** *ferias atque experiare;* coordinazione in luogo di subordinazione "come se tu, volendo far la prova, ti picchiassi ecc". — **443.** *edere* "dar fuori, produrre nel campo del sensibile" (le forme producenti sono nelle tenebre dell'insensibile). — *sensus* "le qualità sentite". — **444** sgg. Cfr. 100 sgg.; onde si vede che il *compacta* non esclude il perpetuo moto vibratorio. *Alte compacta* d'una compattezza profonda, cioè intima. — **447.** *adamantina saxa,* qui intende precisamente il diamante. Cfr. Plin. *H. N.* XXXVI, 57 dove descrive gli *adamantes respuentes ictus* etc. — **450.** I ferri

lla quidem debent e levibus atque rutundis
sse magis, fluvido quae corpore liquida constant;
ıec retinentur enim inter se glomeramina quaeque:
ıamque papaveris haustus itemst facilis quasi aquarum,
t perculsus item proclive volubilis exstat.

---

nelli, o incassature ferrate) cigolanti nel resistere *(restantia)* catenacci (tirati in qua o in là, in su o in giù. — Vedi Guhl e ›ner, Cap. XVII princ.). Il verso parla molto chiaro all'orecchio; ı la forma della chiusura, o apertura, resta per noi indecisa. potrebbe pensare anche a quelle guide di ferro, ad arco, inse nel suolo, sulle quali talora scorrono, nell'aprirsi o chiudersi, imposte di porte o cancelli. Ma non so se rimanga ricordo di esto uso.

454.453.455. Munro cancella, con Lamb., il v. 453, perchè non ben capito. Il Göbel ha capito che 454 precede 453. Vedi ieger, in Bursian 1873, nella recensione del Munro. La corre›ne *procursus* per *perculsus* (Marullo Lachm. Bern.) è attraente ı non è necessaria. Dice Lucrezio: i liquidi sono scorrevoli *uvido corpore)* perchè i loro *glomeramina* (ὄγκοι) lisci e rotondi ›rchè composti di atomi lisci e rotondi), non hanno coesione, e volano gli uni sugli altri e scappano facilmente. E in prova reca un esempio visibile di corpicini rotondi e lisci che, se fa un mucchietto, questo è così *fluvido corpore* come un liquido. avano de' ragazzi (e usano tuttora) raccogliere un mucchietto semi di papavero (piccolissimi rotondi e lisci) sulla mano, e costando prudentemente la mano alla bocca, ingoiar d'un tratto d'un sorso *(haustus)* — il mucchietto, che andava giù come cqua. Una minima scosserella però bastava perchè il mucchietto volasse via, ancora come acqua. — *namque* " infatti, per esem›. " — *haustus* è il sorso, l'atto del sorbire; ma poi nel verso sg. ·ebbe concretamente: il mucchietto stesso da sorbire (come noi *·so)*, e con lui concorda il part. *perculsus*. " Infatti, a cagion d'esem›, un pugnetto di semi di papavero ti va giù come acqua; e simil·nte come acqua, appena appena scosso ti scorre via. " Oppure, è più probabile, *perculsus* è nome: " la scossa "; " la scossa è ›rrevolissima " = " la scossa fa subito scorrer giù. " Quindi *ustus item facilis* e *perculsus item volubilis*. Lo stesso esempio ricordato III 196.197 *namque papaveris aura potest suspensa isque cogere ut ab summo tibi diffluat altus acervus.* Qui ve·mo il fanciullo che adagino avvicina alla bocca la mano, e tien ·peso il fiato; ma un alito appena che gli sfugga *(aura suspensa isque)*, basta a far *diffluere* da cima a fondo l'alto mucchio. *tus* va inteso relativamente, ed è scherzoso, come *ab summo;* r di vedere questi ragazzi, a chi sa fare e mantenere sulla mano nucchietto più alto. — In 453. *quasi* per mss. *quod*, con Haupt ch. Bern. — Il Brieger ha invece: 453 455 454; ma mi par chiaro prima debba venire la ragione del *fluvido corpore*, e poi la ıilitudine. Forse il Brieger ha creduto che *glomeramina* non ısa intendersi che dei granellini di papavero; io invece intendo

464 sed quod amara vides eadem quae fluvida constant,
465 sudor uti maris est, minime mirabile debet

. . . .

nam quod fluvidus est, e levibus atque rutundis
est, *et squalida sunt illis* admixta doloris
corpora. nec tamen haec retineri hamata necessumst:
scilicet esse globosa tamen, cum squalida constent,
470 provolvi simul ut possint et laedere sensus.
et quo mixta putes magis aspera levibus esse
principiis, unde est Neptuni corpus acerbum,
473 est ratio secernendi, seorsumque videndi
475 umor dulcis, ubi per terras crebrius idem
476 percolatur, ut in foveam fluat ac mansuescat;
474 linquit enim supera taetri primordia viri
477 aspera quo magis in terris haerescere possunt.

---

dell'acqua; qui Lucrezio ha capito meglio il suo testo, e v'ha trovata forse una parola che designava le molecole d'acqua come aggregati atomici, e l'ha resa con *glomeramina*. Cfr. anche *glomeramen* 686, e la citata appendice a *Atomia* vol. I, p. 78. — Non mette conto di confutare il Munro che tiene 453 per interpolato.

464-477. Lucrezio ha trattato dei solidi in 444-450; è passato ai liquidi con 451-455; e siccome 464-477 riguardano ancora i liquidi, vanno messi qui in continuazione, con Hörschelmann e Brieger. Con 456 sgg. si parla infine *(postremo)* degli aeriformi.

465. *sudor maris*, l'acqua onde stilliamo all'uscir dal mare, l'umor marino che bagna e impregna vesti, sassi ecc. vicino al mare; ma per non dir altro che "l'acqua del mare." Anche è da riconoscere con Bern. e Brg. la lacuna, anzichè nasconderla mutando *debet* in *habebis* (L.) o in *habeto* (M.). Cfr. V 664 ... *mirabile debet*. — **467.** Nell'archetipo alcune parole del v. preced. *(e levibus atque rutundis)*, ripetute per svista in questo, n'hanno cacciato le parole vere; *et squalida sunt illis* (Bern.), se non è il vero gli è vicino. Mun. e Brg. *et squalida multa creant* (e *doloris* accusat.); Lach. *et levibu' sunt aliunde*. *squalida* è più che suggerito da 469. — *squalida doloris corpora*, con bella brevità, "atomi scabri che producono una impressione sgradevole." — **471.** "E affinchè ti persuada sempre meglio, esser misti nell'acqua marina atomi aspri e atomi lisci, dalla qual mescolanza *(unde)* viene che il corpo di Nettuno è amaro, etc." — **473-477.** Qui nuova difficoltà. Nei mss. i versi sono nell'ordine stesso del nostro testo, ma in 477 c'è *possint*. Ciò ha indotto il Lachm. (seguito dal Bern.) a metter questo verso in dipendenza di *crebrius percolatur (quo magis ... possint)*, e quindi a trasportare 474 prima di 475. Ma ne viene una involutissima costruzione degli ultimi due versi. È da conservar l'ordine dei mss., con Göbel Mn. Brg.; nè occorre *salsus*

ıia postremo quae puncto tempore cernis
ugere, ut fumum nebulas flammasque, necessest,
ninus omnia sunt e levibus atque rutundis,
ıon esse tamen perplexis indupedita,
ıgere uti possint corpus terebrareque saxa,

'ulcis (Göb.); *dulcis* è dilogico: *ut umor dulcis seorsum fluat umor fluat dulcis;* e, in relazione con questa seconda costru-, sogg. di *percolatur* è solo *umor (idem umor crebrius perco-*), non *dulcis umor.* Questa oscillazione formale, del resto, nde al *mansuescere* grado grado; dopo le prime volte si può :he sogg. di *percolatur* è già *umor dulcis.* — " E ciò av- perchè, colando, lascia sopra di sè, nella terra, *aspera* [il ıvvien tanto più facilmente] quanto più [= il che avvien nente in quanto] gli atomi di forma scabra (e anche qui ɜzio intende di atomi, ma noi intenderemo di *glomeramina*) no restare attaccati nella terra. „ — Mn. e Brg. tengono *ıt*, e mutano *quo* in *quom;* preferisco l'antico e semplice *nt* del Marullo. — 477. *haerescere*, anche IV 740; parola ziana. — 456-463. Ed ora dei corpi in cui la coesione è na, poichè rapidamente si dissipano. — 456. *puncto tem-* cfr. 263. — 458. Se non sono in tutto composti di atomi e rotondi, non ce n'è però di *hamati*, o in genere di tali ›ossan far nodo; per modo che quei corpi possono ecc. Con tengo *omnia* mss. Non è necessaria la mutazione *omnibu'* di M. — 460. *pungere*, gli occhi, e anche la pelle; e certo ›ompreso anche il bruciore. — *terebrareque saxa*, è mia con- ra per *penetrareque saxa.* Molti correggono il *saxa;* Lachm. rn. *penetrareque sese;* ma questo lo fanno anche gli atomi e rotondi, nel caso di sapori, colori, suoni amabili. Meglio 'o *penetrareque vesca* " penetrar mordenti „, cfr. *vesco sale* ; ma in *vescus* c'è l'idea del " consumare „ ed è molto dubbio possa tirarsi fino al senso che Munro vuole. Altri altro. Si de anche il *penetrareque saxa* mss. (lo conserva Brg.) e si os-, che qui si accenna allo stesso fenomeno descritto in I 491 *dis- ıtque fero ferventia saxa vapore.* Verissimo; ma là importava ɜtrare che l'infocato calore *penetrat saxa*, e dice: tanto vero i spacca; qui non è il *penetrare* stesso del fuoco o *calidus* · nei *saxa* che importa (il *calidus vapor* vi penetra anche maggioranza de'suoi atomi rotondi e lisci; il sasso è poroso, ha mostrato là, e gli atomi lisci vi devono anzi penetrare acilmente); qui importa il lavoro di quegli atomi appuntati ɔenetrati nel sasso, intaccano, colle loro punte le interne com- ıi-atomiche, e producono così le spaccature. Se si conserva *rare*, bisogna intenderlo pregnante in tutto questo senso: il ı penetra e penetrando intacca e rompe il sasso; e I 535 *nec rabilem ignem, quibus omnia conficiuntur*, verrebbe in ap- io. Ma mi pare improbabile che il poeta qui, dove si tratta stinguere l'azione di c e r t i fra gli atomi che penetrano (cfr. usi un verbo che esprime l'azione di tutti. Perciò propongo

nec tamen haerere inter se; quod cumque videmus

*

sensibus esse datum facile ut cognoscere possis
463 non e perplexis sed acutis esse elementis.

* * *

478 Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae
ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum
480 finita variare figurarum ratione.

---

terebrare. — **461** sg. I mss. dopo *inter se* leggono: *quod cumque videmus sensibus sedatum*, che non dà senso, sebbene il Munro pretenda di capire (" thus you may easily know, that whatever we see the senses have been able to allay, consists not of tangled but of pointed elements „ — un'idea strana ed estranea). Acuto il Lachm: *quod cumque venenumst sensibu', sed rarum, facile ut cogn. poss.* etc.: ma ci si sente l'artificio. Bern.: *nec tamen haerere inter se quod cumque videmus ventis esse datum;* e altri molti tentativi si posson fare. [Nencini: *quae cumque videmus sensibus esse datum*, etc.; con una costruzione involuta e ridondante all'eccesso; cioè: *quae ut facile cognoscere possis sensibus, videmus esse datum.*] Ma non è nostro ufficio rattoppare in qualche modo dove ci son lacune; e qui la lacuna risulta chiara da ciò, che (checchè si annidi in *sensibus sedatum*) deve essere espresso anche l'altro termine: il *diffugere* — per quanto torni oziosa questa ridefinizione. Sto dunque col Brieger; il quale rappresenterebbe poi il contenuto della lacuna con *ventis differri rapidis nostrisque veneno.*

478 sgg. Lucrezio dice chiaramente, 499 sg., che ha data la prova del limite di grandezza degli atomi. Questa prova, che noi non troviamo, stava appunto prima di questi versi; qui è il suo posto naturale, ed è chiaramente indicata dall'espressione *conectere rem quae ex hoc apta fidem ducat* " una cosa che è attaccata come conseguenza alla precedente, e la cui dimostrazione su questa si fonda „; ora la dimostrazione che la varietà di forme atomiche non è infinita, non dipende da essa varietà, ma dal limite di grandezza degli atomi; vedi infatti Lucrezio stesso 481 sgg., dove anche il *rursum* è chiaro accenno a una già data, e vicina, dimostrazione di codesto limite di grandezza. Così già il Brieger, in Bursian 1879 (nella recensione di Gneisse, *de versibus repet.*). Dunque col Brg. lacuna avanti 478. — Dimostrato dunque che gli atomi variano di grandezza (e ciò si collegava bene col variar di forma), ma nè scendono sotto un *minimum* nè sorpassano un *maximum*, sempre invisibile (e l'argomento sarà stato, per il limite minimo, un richiamo alla non divisibilità all'infinito, come v'accenna uno scolio che segue le parole di Epicuro citate sopra a 333 sgg.; pel limite superiore, che non v'è cosa visibile, che non sia soggetta a pe-

quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam
esse infinito debebunt corporis auctu.
namque in eadem una cuiusvis iam brevitate

---

rire), passa ora a dimostrare (vedi nota a 330-368) che entro questi limiti di grandezza non può essere infinita la varietà di forme degli atomi. Cfr. Epic. *ad Her.* 56: *πᾶν δὲ μέγεθος ὑπάρχειν οὔτε χρήσιμόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν ποιοτήτων διαφοράς, ἀφῖχθαί τε ἄμ' ἔδει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὰς ἀτόμους . . . πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὁπηλίκους οὖν.* — 478 sg. Già il Peyron riconobbe in questa forma di passaggio una imitazione di Emped., v. 165.166. *αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων Τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγῳ λόγον ἐποχετεύων* — 483. La lezione dei mss., con *in* invece di *iam*, è corrotta; chè i due *in* sono impossibili. Ho adottato la semplicissima correzione del Brieg. *iam*. Lachm. e Bern. *namque eadem unius cuiusvis in brevitate*, è già sospetta per la doppia correzione; e *eadem una* invece del solito *una et eadem* non è davvero una difficoltà (in Lucrezio poi): " conservata la medesima picciolezza, sempre quella sola, d'un atomo qualunque „. Munro: *namque in eodem, una cuiusvis in brevitate;* una costruz. *infracta* " che dovremmo rispettare trovandola, non mettercela noi „ (Hörschelm.). — Ricordiamo la teoria (I 599 sgg.) che gli atomi constano di un certo numero (non grande) di *partes minimae*; le quali *partes minimae*, che sono l'ultima espressione del piccolo, non variano tra loro nè di grandezza nè di forma (seppure si può dire che abbiano grandezza o forma). Ora dice Lucrezio: piglia un atomo qualunque; la sua grandezza *(brevitas)* è naturalmente determinata dal numero di *partes minimae* onde consta. Esso avrà una forma: immaginati di mutar questa forma, lasciando invariata la grandezza, ossia il numero di *partes minimae*, dell'atomo; non potrai ottener ciò, che mutando la rispettiva posizione di queste *partes minimae*. Ora, essendo limitato, anzi ristretto, il numero di queste parti, sarà limitato il numero degli spostamenti possibili — e più limitato ancora il numero di quegli spostamenti che ti dieno una forma nuova. Se vuoi ottenere qualche nuova forma ancora, non lo potrai che aggiungendo qualche nuova *pars*, cioè ingrandendo l'atomo. E poichè s'è visto che è limitato il numero di *partes* a cui può arrivare un atomo (forse nella lacuna Lucrezio ci direbbe questo limite, che pare dovesse esser ristretto, v. 486, ma espressamente non ci è detto mai), ne viene che limitato è il numero delle possibili forme atomiche. Il Brieger (*Jahrb. di Fleck.* 1875 p. 630) suggerisce opportunamente di far la prova con dei dadi (o anche altre forme), badando, s'intende, che, dove si toccano, la faccia intera d'un dado copra la intera faccia d'un altro, non parte di due; chè rappresentano le *partes minimae*, non divisibili neppure in pensiero; sicchè è escluso che una possa coprire parzialmente la superficie di due altre. Con tre dadi non s'hanno che due forme possibili: $\begin{smallmatrix}a\\b\\c\end{smallmatrix}$ o $\begin{smallmatrix}a&\\b&c\end{smallmatrix}$ (chè le *varianti* $\begin{smallmatrix}a\\b\\c\end{smallmatrix}$ o $\begin{smallmatrix}b\\a\\c\end{smallmatrix}$ ecc. non danno forse diverse); con

corporis inter se multum variare figurae
485 non possunt. fac enim minimis e partibus esse
corpora prima tribus, vel paulo pluribus auge:
nempe ubi eas partis unius corporis omnis,
summa atque ima locans, transmutans dextera laevis,
omnimodis expertus eris, quam quisque det ordo
490 formai speciem totius corporis eius,

---

quattro dadi si hanno 7 forme (5 sopra un piano solo, 2 su due piani); e con 5 o 6 dadi cresce notevolmente il numero delle forme, ma sempre è limitato. Anzi, viene in mente che per Epicuro il numero possibile di *partes minimae* non dovesse essere così piccolo, come fa credere il v. 486 di Lucrezio *(tres vel paulo plures)*, se le forme atomiche, sebbene finite, erano però *ἀπερίληπτοι*. Nel nostro verso dunque *brevitas* è il limitato numero di parti, e il v. dice: " poichè in ogni atomo il numero di parti è invariabile „ e contiene ancora una allusione alla teoria della divisibilità all'infinito. Secondo questa un corpicino per quanto piccolo contiene un numero di parti variabile a tua posta senza limiti; quindi combinazioni possibili di parti senza limiti, e per conseguenza illimitata varietà di forme possibili di quel corpicino. Ora ciò non è: ciascun atomo ha un numero di parti non solo piccolo ma fisso; quindi — restando immutato il suo volume — limitato il numero delle sue forme possibili. — Da ciò si vede che a torto il Lotze (Susem. in *Phil.* 24 p. 440) accusa Lucrezio " perchè non vide che anche con limitatissimo numero di *partes minimae*, tutte eguali, è infinito il numero delle forme possibili di atomi „. La sua obiezione avrà valore contro il concetto stesso di codeste *partes minimae*, perchè la nostra mente non concepisce una limitazione alla divisibilità mentale dell'esteso; ma questa è un'altra faccenda. Ammesse le *partes min.* di Epicuro, la dimostrazione di Lucrezio è rigorosamente vera. — La polemica di Epicuro è diretta contro Democrito, che faceva infinite le forme di atomi. — È notevole che Lucrezio trascura di avvertire che, sebbene non infinite, le forme atomiche sono però *ἀπερίληπτοι*; Epicuro *ad Her.* 42: *Καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιαι, ταῖς δὲ διαφοραῖς... μόνον ἀπερίληπτοι.* — **488.** " Trasportando dall'alto in basso da destra a sinistra, e s'intende naturalmente anche dall'alto o dal basso a destra e sinistra, e viceversa; ed anche davanti o di dietro (per le combinazioni su più d'un piano); insomma: prova tutte le combinazioni possibili. „ Il che avverto, perchè mi par che il Brieger, l. c., sottilizzi troppo su questo verso, e dia troppa importanza al fatto che il semplice trasporto dall'alto in basso, oppure da destra a sinistra, e viceversa, spesso (non però sempre, e non solo con questi trasporti) non muta la forma. E che Lucrezio non avverta espressamente che molti di questi trasporti, i più anzi, non danno forme nuove, è cosa che non ha importanza e non dà ragione di dire " incompiuta „ la esposizione di Lucrezio. — **490.** *for-*

quod superest, si forte voles variare figuras,
addendum partis alias erit. inde sequetur,
adsimili ratione alias ut postulet ordo,
si tu forte voles etiam variare figuras.
495 ergo formarum novitatem corporis augmen
subsequitur. quare non est ut credere possis
esse infinitis distantia semina formis,
ne quaedam cogas inmani maximitate
499 esse, supra quod iam docui non posse probari.

---

mai speciem, IV 69 *formai figuram*. — *corporis*, come 484.487. Uno de' rarissimi casi dove Lucrezio abbia a nominare un atomo al sing. E dico *corpus*, chè *principium* o *primordium* si sente che non vanno. — **491**. *quod super est* " procedendo oltre; poi " cfr. I 50. — **494**. *etiam* " ancor più ". — **495**. Cfr. la fine della citazione da Epicuro, qui sopra. — **497**. *esse distantia infinitis formis;* come 480 *variare finita figurarum ratione*. — **498**. *maximitate;* parola lucreziana, e tipica della sua prepotenza sulla lingua. Anche Arnobio usa questa parola, imitando, al solito, Lucrezio. — **499**. Appunto nella lacuna avanti 478.

500-521. Un altro argomento. Per quanto grandi le varietà e gradazioni delle cose, ci sono pur dei limiti che non sorpassano. Se la varietà di forme atomiche fosse infinita, non ci sarebbero questi limiti: avremmo colori, sapori, odori, suoni che supererebbero i più dolci sapori, i più vivi colori, gli odori più soavi e i suoni più melodiosi che conosciamo; e come in *meliorem partem*, così non ci sarebbero limiti in *deteriorem partem;* non ci sarebber limiti al brutto e al disgustoso. Similmente c'è un freddo estremo e un caldo estremo, tra i quali stanno tutte le gradazioni di freddo e di caldo; ma il freddo o il caldo non sarebbe trattenuto entro questi confini, se sconfinate fossero le forme atomiche, e sconfinate quindi le possibili combinazioni produttrici di freddo e di caldo. Questa argomentazione è assai affine a I 584 sgg. E là ho avvertito come Epicuro adopera per la tesi là sostenuta *(finem esse rebus secandis)* lo stesso argomento che qui Lucrezio per la tesi *non esse primordia infinitis distantia formis*. Là ho citato e interpretato lo scolio della *Ep. ad Her.* (segue subito le parole citate qui sopra in fine della nota a 483), che è: *οὐδὲ γάρ φησιν ἐνδοτέρω εἰς ἄπειρον τὴν τομὴν τυγχάνειν, λέγειν δέ, ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται, εἰ μέλλει τις μὴ καὶ τοῖς μεγέθεσιν ἁπλῶς εἰς ἄπειρον αὐτὰς ἐκβάλλειν*. — A parte l'ingenuità dei concetti fisici, l'argomento è singolare, e acuto; e tocca il concetto stesso fondamentale epicureo dei *foedera naturai*. Il concetto del limite è essenziale in Epicuro; l'*omne* è una infinità di limitati, sotto vari rispetti; e questo è il fisso, il fondamento certo dei *certa foedera naturai*. Notisi anche, che l'argomento è conforme al concetto epicureo della essenziale obiettività delle sensazioni; non avrebbe usato un tale argomento Democrito (che del resto ammetteva l'in-

*

500 iam tibi barbaricae vestes Meliboeaque fulgens
purpura Thessalico concharum tacta colore

*

aurea pavonum ridenti imbuta lepore
saecla novo rerum superata colore iacerent
et contemptus odor smyrnae mellisque sapores;
505 et cycnea mele Phoebeaque daedala chordis
carmina consimili ratione oppressa silerent:
namque aliis aliud praestantius exoreretur.
cedere item retro possent in deteriores
omnia sic partis, ut diximus in melioris:
510 namque aliis aliud retro quoque taetrius esset
naribus auribus atque oculis orisque sapori.

---

finità delle forme atomiche) il quale considerava la sensazione come un fatto subiettivo, dipendente e determinato dalle condizioni proprie del soggetto, pure ammessa una causa reale esterna. — Manca l'enunciazione del nuovo argomento, ed è evidente la lacuna che il Brg. mette avanti 500. Chi legge nelle edizioni di L. B. M. riceve l'impressione — falsa — che si tratti di esempi per l'argomentazione precedente.

500. *Meliboea* (nome e agg.) città tessalica al monte Ossa. Verg. *Aen.* V 251 *Purpura Maeandro duplici Meliboea cucurrit.* I Tessali erano infatti famosi fabbricatori di porpora. — **501.** *Thessalico* concordato con *colore* anzichè con *concharum*, per la metatesi logica più volte avvertita; v. I 10. — *tacta* con L. B. M. per mss. *tecta;* altri: *tincta;* Winkm. e Brg. *infecta.* Cfr. I 934. Dopo questo deve esser caduto un verso, che il Munro elegantemente foggia: *et quos ostendunt in solis luce colores.* Senza lacuna, il Bern. (seguito dal Brg.; ma non ne parla nei *Prolegomena;* e non deve esser quindi la sua intenzione) muta violentemente *aurea* in *caudaque,* e *saecla* in *caeca;* il Lachm. *imitata* invece di *imbuta,* facendo della *purpura auro ornata* una imitazione dei pavoni. Raumer riferisce *aurea* a *purpura,* e poi con molta semplicità accomoda tutto introducendo *et* dopo *pavonum;* ma così *aurea* rompe " quella magnifica semplicità della porpora ". *Aurea* deve accennare ai riflessi d'oro che forse per prima cosa spiccano nel variato *lepor* delle code di pavone. Così son due vivezze (e la vivezza qui importa) di colore, una vivezza unicolore, e una variopinta. E poichè *et* dopo due parole sarebbe troppo ardimento, così resto colla lacuna. — **505.** v. 412. — *daedala,* col complemento *chordis,* come se fosse un part.; " variamente foggiate sulle corde ". — **506.** *silerent* " ammutulirebbero al confronto ". — **507.** " Sarebbe

quae quoniam non sunt, *sed* rebus reddita certa
finis utrimque tenet summam, fateare necessest
materiem quoque finitis differre figuris.
515 denique ab ignibus ad gelidas iter usque pruinas
finitumst retroque pari ratione remensumst.
omnis enim calor ac frigus, mediique tepores
interutrasque iacent explentes ordine summam:
ergo finita distant ratione creata,
520 ancipiti quoniam mucroni utrimque notantur,
hinc flammis illinc rigidis infesta pruinis.
Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae
ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum,
inter se simili quae sunt perfecta figura,

---

un continuo nascer di cose le une sempre più eccellenti delle altre. „ — **513.** " rinchiude un contenuto, una gradazione fissa. „ — **515.** *iter usque;* geniale correzione del Lachm. per il mss. *hiemisque*, accettata pure da Bern. Munro (che però propende per *hiemum usque*); Brieger; Hörsch. *hieme usque.* L'*iter* è sopratutto puntellato da *remensum* Il Nencini *Haemi usque;* ma vedi *Boll. di Fil. Cl.* 1895 p. 152. — **517.** *omnis.* Lachm. e Bern., senza necessità *ambit.* Dentro i due estremi stanno e il caldo e il freddo in tutte le loro gradazioni, e quei gradi tiepidi, che non sono nè freddo nè caldo. Cfr. 843 sg. che confermano il detto in vol. I p. 185, nota. — **518.** *interutrasque;* sul tipo degli avverbi *alias*, *alteras*, *foras* (antiche forme di genitivo) c'è da *uterque* l'avverbio *utrasque*, attestato da Nonio; e, in curioso connubio con *inter*, l'avverbio *interutrasque*, che Lucr. solo ha, e l'ha altre sei volte (III 306. V 472 476 836. VI 362 1060) " nel mezzo dei due, o degli uni e degli altri „; ted. *dazwischen.* Credere col Lachm. corrotti i mss. in tutti i sette passi, è toccare il colmo dell'improbabilità. — *explentes ordine summam* " occupando i gradi possibili di caldo, freddo e temperato „ (sì che resta esclusa la possibilità di altre gradazioni). — **519.** *distant creata* = *creata sunt distantia* " differiscono, variano (di grado) in modo finito, entro una misura definita „ — **520.** *ancipiti mucroni,* " son segnati (caldo e freddo) con una punta di qua e una di là „. È probabile, come dice il Munro, che la metafora sia presa dal *mucro* dello *stilus*, mediante il quale, con due punti, si segna una determinata lunghezza. — **521.** Soggetto sempre le diverse temperature, che son marcate ai confini, diventando eccessive e funeste, dalle fiamme e dai ghiacci.

522 sgg. Se non è infinita la varietà di forme, ne viene per necessità che per ogni forma sia infinito il numero di atomi che v'appartengono; altrimenti s'avrebbe una finità di atomi. I tre argomenti: limiti di grandezza (tra 477 e 478), limite di varietà, e infinito numero in ciascuna varietà, formano proprio una catena, e Lucrezio esprime ciò chiaramente col ripetere qui la stessa formola

525 infinita cluere. etenim distantia cum sit
formarum finita, necesse est quae similes sint
esse infinitas, aut summam materiai
finitam constare, id quod non esse probavi,
versibus ostendens corpuscula materiai
530 ex infinito summam rerum usque tenere,
undique protelo plagarum continuato.

---

di passaggio di 478 sg. A torto Lachm. e Bern. mettono 522-528 tra ‖ ‖. — **525**. *cluere = esse.*

529-531. Nei mss. *ostendam*, che mutato col Munro in *ostendens* collega senz'altro questi tre versi coi precedenti. *Versibus* è, certo, affatto superfluo; ma non è una ragione per mutarlo arbitrariamente in *protinus* (Lach.). Il Bern. mette una lacuna, prima di 529; ma non ne risulta un chiaro legame di questi vv. con ciò che segue. Altri credono questi versi qui fuor di posto, e hanno proposto di trasportarli chi qua chi là, nel I o nel II libro (cf. nota a I 1012 sg.). Ma nessun trasporto potrebbe accettarsi se non d'immediata evidenza; e nessuna proposta è tale. Oppone il Brieger, che dovunque Lucrezio accenna a una prova data (qui si riferisce alla prova data nel I libro della infinità della materia), non usa mai accennare anche al modo come l'ha data. Si potrebbe rispondere con parole dello stesso Brieger: “ è proprio necessario che in Lucrezio tutto s'incontri più d'una volta? „ Del resto qui Lucrezio non ricorda alcun punto della prova data, ma solo ricorda, insieme all'infinità della materia, anche il comportarsi di essa materia, il fatto che ad ogni punto sempre può accorrere materia da ogni parte anche lontanissima: la quale aggiunta non è senza valore, per l'obiezione toccata subito dopo, che la rarezza di certi esseri possa far supporre limitato il numero di atomi specifici di quegli esseri. Nè è una difficoltà che il *nam* 532 appaia troppo discosto da *infinita cluere*, 525, col quale si collega; chè tutto quello che c'è di mezzo non è che uno sviluppo, e fa parte, del concetto *infinita cluere*. Ammetto che *probavi... ostendens* “ parum eleganter scriptum est „, come dice il Brieger; ma neppure soddisfa *probavi* <... *cum*...> *ostendi*. E la corruzione *ens* in *am* appare più facile che *i* in *am*. — **530**. *ex infinito*, spazio, naturalmente, non tempo. — **531**. *protelum* è una fila di buoi legati un dietro l'altro; quindi in genere una serie, una successione continua (qui: di *plagae*). Cfr. IV 189 *et quasi protelo stimulatur fulgere fulgor*.

532. sgg. Che se alcune specie di esseri non ci son note che per rari individui, ciò non ci dà il diritto di creder limitato il numero di quelle specie di atomi che son propri di quelle specie di esseri; chè questi possono essere numerosi altrove; e dato anche che ne esista un solo esemplare, nello sconfinato errare degli atomi per l'infinito, non è pensabile che da un limitato numero di atomi, specifici di quell'essere, si fossero trovati e raccolti in un punto solo quelli che lo formano: una riserva finita, per quanto grande, si troverebbe dispersa a infinite distanze nell'infinito; ci vuole una

nam quod rara vides magis esse animalia quaedam,
fecundamque minus naturam cernis in illis
at regione locoque alio terrisque remotis
535 multa licet genere esse in eo numerumque repleri:
sicut quadripedum cum primis esse videmus
in genere anguimanus elephantos, India quorum
milibus e multis vallo munitur eburno,
ut penitus nequeat penetrari: tanta ferarum
540 vis est; quarum nos perpauca exempla videmas;
sed tamen id quoque uti concedam, quamlubet esto
unica res quaedam nativo corpore sola,
cui similis toto terrarum *nulla* sit orbi:
infinita tamen nisi erit vis materiai,
545 unde ea progigni possit concepta, creari

---

riserva infinita. — Questo argomento è in contraddizione con ciò che Lucr. dice III 852-859 (vedi nota ivi); dove ammette almeno la probabilità che nell'infinita distesa dei tempi i medesimi atomi che compongono una persona, anima e corpo, si trovino più volte insieme ed egualmente fra loro disposti. Più probabile è che Lucrezio riproduca qui fedelmente il suo testo greco, e là, nel calore d'una predica morale, abbia esagerato per conto suo. Epicuro avrà detto che *se anche* tutti i medesimi nostri componenti attuali dovessero ritrovarsi ancora egualmente riuniti, ciò nulla riguarderebbe *noi* attuali, e Lucrezio avrà aggiunto di suo che anzi ciò deve avvenire ed è certo avvenuto in passato; non badando che la necessità cavata dalla eternità del tempo è elisa dalla infinità della materia e dello spazio. — 532 e 560. *quaedam* “ certe specie „. — 535. *numerumque repleri;* vedi su ciò, e, in genere, sul rapporto di questo brano colla *isonomia*, vol. I 250 sg. — 537. *anguimanus;* questi aggett. composti con *manus* (*centimanus*, *longimanus* ecc.) son declinati come *manus*. — “ l'India è difesa da un vallo d'avorio [si badi che il vallo era formato di pali, a punta] formato dalle molte migliaia di essi elefanti „. Piuttosto che il ricordo di una precisa leggenda, credo che si tratti d'un ricordo poeticamente iperbolico del gran numero d'elefanti degli eserciti indiani che resistettero all'invasione di Alessandro. La fantasia aveva libero corso intorno a quell'impresa, e in genere intorno ai paesi bagnati dal *fabulosus Hydaspes* (Hor. *Od.* I, 22.) — 541. *id.*; cioè ciò che segue: “ siaci pure ecc. „ — 542. *nativo*, si vorrebbe intendere = proprio; cioè: caratteristico, di quel suo tipo o forma; ma da 545 sg. si vede che Lucr. ristringe il discorso agli animali, come altre volte fa, pur dicendo cose che valgono per ogni genere di *res;* e poi i viventi giovan meglio al suo argomento, per il procrescere *alique*, 546. — 548. *orbi* abl. cfr. *mucroni*, *fini*, *igni*, *lapidi*,

non poterit, neque, quod superest, procrescere alique.
quippe etenim si sumantur finita per omne
corpora iactari unius genitalia rei,
unde ubi qua vi et quo pacto congressa coibunt
550 materiae tanto in pelago turbaque aliena?
non, ut opinor, habent rationem conciliandi:
sed quasi naufragiis magnis multisque coortis
disiectare solet magnum mare transtra, cavernas,
antemnas, proram, malos, tonsasque natantis,
555 per terrarum omnis oras fluitantia aplustra
ut videantur et indicium mortalibus edant,
infidi maris insidias virisque dolumque
ut vitare velint, neve ullo tempore credant,

---

parti. rationi, e altri che Lucrezio usa. — **546.** *neque, quod superest;* " nè, ciò che è da aggiungere ". — **547.** *sumantur uti* con Winkelm. e Brg. per mss. *sumant oculi.* Malgrado qualche durezza di costruzione è, per ragioni diplomatiche, la più accettabile tra le molte emendazioni proposte. È qui dove il Lachm. regala, con molto suo compiacimento, a Lucrezio il verbo *manticulari*, che neppur s'accosta al senso richiesto. Il Bern. raddoppia il regalo a III 240. — **550.** *turba aliena*, degli atomi di altre forme. — **551.** Non avranno modo di trovarsi insieme e di combinare i loro moti. — **552.** *quasi = ut*, come più volte in Lucrezio. — **553.** *cavernas* per mss. *caverna. Cavernae* sono le curve costole della nave, sulle quali si inchiodano le assi. Così almeno dice Servio nel commento a Verg. *Aen.* II 19. Perchè non considerar questo passo di Lucrezio come una conferma della notizia di Servio, anzichè mutare col Lambino, seguito da Lach., Bern., Munro, Brieg. in *guberna* (= *gubernacula*)? All'infuori di Lucrezio non si cita per *guberna* che un frammento di Lucilio (libro XX) *proras despoliate detondete guberna.* In Lucrezio c'è *guberna* IV, 437 *edita pars remorum rectast, et recta superne guberna* dove la unione *rectast et recta* darebbe anche la tentazione d'intender piuttosto *guberna* come fem. sing.; nè osterebbe il senso: dopo lo spettacolo generale delle navi, 420 sgg., l'occhio si ferma sui particolari di una nave: remi e timone. — **554.** *proram.* La enumerazione di parti che anche per una nave sola sono in plurale, si direbbe che ha raccolto per un momento il pensiero sopra una nave sola. Il che anche sarebbe in favore di *cavernas.* — **555.** *aplustra* (mss. *plaustra*). S'aspetterebbe qui un nome generico, anzichè un altro nome di parte d'una nave. Per questa ragione il Madvig propone *frustra* (quasi = *temere*); ma qui Lucr. ha in mente Cic. Arat. frg. XXII *navibus absumptis fluitantia quaerere aplustra*, che spiega anche la lieve incoerenza logica. — *aplustrum* o *aplustre* " era un ornamento che sorgeva sulla prora in forma di cresta o di ala o di coda di pesce. Portava

subdola cum ridet placidi pellacia ponti,
0 sic tibi si finita semel primordia quaedam
constitues, aevom debebunt sparsa per omnem
disiectare aestus diversi materiai,
numquam in concilium ut possint compulsa coire
nec remorari in concilio nec crescere adaucta;
5 quorum utrumque palam fieri manifesta docet res,
et res progigni et genitas procrescere posse.
esse igitur genere in quovis primordia rerum
infinita palam est, unde omnia suppeditantur.
Nec superare queunt motus itaque exitiales
0 perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata.
sic aequo geritur certamine principiorum
ex infinito contractum tempore bellum.
5 nunc hic nunc illic superant vitalia rerum:

---

un'asta con una banderuola o banderuole a colori vivi. (Sil. X, 324 *Laceroque aplustria velo*)... un pezzo di *aplustre* si vede sopra la colonna Traiana. Anche sopra monete. „ Mayor, a *Iuv*. X. 136. — *per terr. om. oras* " lungo tutte le spiaggie „. — **559**. *pellacia;* parola lucreziana. — **562**. *disiectare* (ogg. *ea*); appositamente ripetuto, da 553. — **567**. sg. La conclusione si riferisce, non all'ultimo caso supposto di un *unicum*, ma a tutta la dimostrazione. — **568**. *unde omnia suppeditantur* " onde son fornite tutte le cose „ brevem. per " onde son forniti i materiali per tutte le cose „. Seppure non è un esempio per la costruzione *aliquem aliqua re suppeditare*. Ad ogni modo, *omnia* = *omnes res*.

569-590. " Pertanto nell'universo le forze distruggitrici delle cose non possono nell'insieme avere il sopravvento sopra le forze genitali, riparatrici, conservatrici: or qua or là hanno il di sopra or queste or quelle; ma nell'insieme si tengono in equilibrio, e la media esistenza delle cose — mondi e loro contenuti — è costante. „ Ciò dice Lucrezio. Gli ultimi versi, 576-580, non sono che un poetico svolgimento, che, appunto per ragion poetica, raccoglie la considerazione sul nostro mondo, anzi sulla umanità, toccando, così, profondamente il nostro sentimento. — Intorno all'intima relazione di questo paragrafo con 294-307, e intorno alla legge dell'*ἰσονομία* che, in questo passo e in quello, è toccata da Lucrezio, vedi lo Studio, *Gli dei di Epicuro*, p. 245 sgg. — **571**. *auctifici*, ἅπ. λεγ. — **573**. *aequo... certamine*. " in una guerra con forze eguali, e quindi senza vittoria dell'una o dell'altra parte „. — **575**. *vitalia rerum* " le forze vitali della natura „ cfr. *sublima caeli*, e simili. Il Munro intende *vitalia primordia rerum*. No. *Non esiste una distinzione tra primordia vitalia e pri-*

et superantur item. miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt visentis luminis oras:
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast,
quae non audierit mixtos vagitibus aegris
580 ploratus mortis comites et funeris atri.
Illud in his obsignatum quoque rebus habere
convenit et memori mandatum mente tenere,
nil esse, in promptu quorum natura videtur,
quod genere ex uno consistat principiorum,
585 nec quicquam quod non permixto semine constet:
et quodcumque magis vis multas possidet in se

---

mordia exitialia; i *primordia*, per sè stessi, non sono nè *vitalia* nè *exitialia.* — **576.** *vagor* " vagito „ parola enniana. — **579.** *quae* " la quale „, si riferisce tanto a *nox* che ad *aurora.* — *aegris.* Il filosofo non ha che da esporre l'avvicendarsi di creazione e distruzione, di nascita e morte; ma il poeta non può sottrarsi a un senso di tristezza in faccia a codesta vicenda. E se Lucrezio filosofo è tutt'altro che un pessimista, poichè egli non considera la vita come un male — anzi decisamente come un bene per il sapiente – e la sua dea, il suo *summum bonum*, è la *voluptas*, e contempla la natura non già come illaudabil maraviglia, anzi con un senso di entusiastica reverenza; però Lucrezio non ha la sorridente serenità di Epicuro; il suo carattere è severo e cupo, e in fondo appassionato; e nell'animo suo cova inconsciamente un segreto rancore contro la natura matrigna dell'uomo. Qualche volta il sistema stesso gli dà ansa a veder la nostra vita sotto un aspetto pessimista, e allora dà sfogo alla segreta amarezza, come fa V 195-234, in genere, e particolarmente 220-227, anzi 226 sg. Ora *aegris* preludia appunto a quel passo del V libro (cfr. 226 *vagitu ... lugubri*). — **580.** *ploratus*, i pianti di chi è attorno a chi muore, e a chi vien sepolto. Gli ultimi tre versi sono una semplice amplificazione del precedente verso e mezzo.

581-729. " Ma non si deve credere però che ogni specie di cose sensibili sia costituita da una sola specie di atomi: tutt'all'opposto, non ve n'ha nessuna che non risulti dalla mescolanza di più specie di atomi (581-699); nè d'altra parte però è da credere che ogni specie di atomi possa combinarsi con ogni altra specie; solo determinate specie di atomi possono associarsi a formare determinate specie di cose (700-729).

581. *Illud quoque in his rebus obsign. hab. conv.* Il *memori mente* vale naturalmente anche per *obsignatum.* Ov. *her.* XIII 66: *signatum memori pectore nomen habe.* — **585.** *semine;* come, già altre volte, è la materia prima, quindi = *principia.* Questo verso è una ripetizione *ad abundantiam* del prec. — **586** sg. *vis.* Il grammatico Probo: " Lucretius tamen numero plurali *hae vis* et *has vis* „ v. III 265 *multae vis.* Anche Varrone e Sallustio hanno questo plurale. — *vis ac potestates* " proprietà „.

atque potestates, ita plurima principiorum
in sese genera ac varias docet esse figuras.
principio tellus habet in se corpora prima,
590 unde mare immensum volventes frigora fontes
adsidue renovent, habet ignes unde oriantur:
nam multis succensa locis ardent sola terrae,
ex imis vero furit ignibus impetus Aetnae:
tum porro nitidas fruges arbustaque laeta

---

589. Ora dà una serie di esempi. Questi si dividono in due classi; prima c'è una serie d'esempi, dove la molteplice mistura è dimostrata dai molteplici prodotti; poi viene un esempio solo, o meglio una sola prova complessiva (680 sgg.) cavata dalle molteplici qualità e proprietà delle cose. Quanto poi alla prima classe si noti che il primo esempio è tale che in realtà comprende anche i successivi. È la terra che produce e acqua e fuoco e ciò di cui si alimentano uomini ed animali; i successivi esempi sono appunto di questi prodotti — o prodotti di prodotti — della terra: le diverse specie di animali che vivono della stessa erba e della stessa acqua, e provano quindi molteplicità di elementi contenuti nell'erba e nell'acqua (661-668); i singoli animali stessi composti di parti tra loro diversissime, e che quindi provano d'essere composti di diversissimi *primordia* (669-672); poi, infine, le materie combustibili, che son pure fra i prodotti della terra (673-676). Tutte queste varietà di elementi erano già dunque varietà di *primordia* della terra. Il *principio* di 589 è dunque, in certo senso, coordinato con *denique* 680; è pure coordinato con *saepe itaque* 661, *hinc porro* 669, *tum porro* 673 (non con *tum porro* 594); ma con speciale risalto: " E anzitutto la terra! essa contiene ecc. „ Epperò alla gran madre terra il poeta dedica la lunga digressione 600-660. — 590. *fontes*, dove proprio vediamo l'acqua uscir dalla terra; e poichè *renovant immensum mare*, ci provano l'immensa quantità di acqua che la terra contiene.

592 sg. — Nel primo verso, 592, parla de' luoghi dove la terra ci arde sotto ai piedi, quindi brucia immediatamente sotto (*succensa*); sono ardori alla superficie (*sola terrae*). A questi contrappone l'Etna, che prova come la terra contenga fuoco anche nelle profonde viscere. Il contrapposto mi par così chiaro, che non dubito di conservare la lezione dei mss. *ex imis*, sebbene da tutti corretta, dopo l'Avancio e il Lambino, in *eximiis*. Nè vedo che gran difficoltà ci sia, se il poeta invece di dire: " l'Etna infuria di fuochi che vengon dal profondo „ dice: " l'Etna infuria di fuochi profondi „ anzi " dai fuochi profondi „. *Eximii ignes* mi pare un ben freddo contrapposto ai fuochi del verso precedente. Nè vale che al v. 607 i mss. abbiano *ex imis*, evidentemente errato per *eximiis (locis)*: anzi appunto il nostro *ex imis* ha cagionato l'errore in 607. Si noti anche che in *eximii loci* l'agg. *eximius* è usato nel suo senso più proprio; qui andrebbe inteso diversamente, e non risponderebbe alla solita felicità lucreziana negli agget-

595 gentibus humanis habet unde extollere possit,
unde etiam fluvios frondes et pabula laeta
montivago generi possit praebere ferarum.
quare magna deum mater materque ferarum
et nostri genetrix haec dicta est corporis una.
600 Hanc veteres Graium docti cecinere poëtae
. . . .

---

tivi. — **595.** *habet* (come in 591) s' intende *corpora prima* (*unde possit extoll. fruges* etc. *gentibus humanis*). — **596.** *fluvios*, pare strano, poichè dell' acqua ha già parlato (590 *fontes*); ma qui intende abbracciare il complesso degli alimenti per gli animali (almeno non carnivori), e non omette quindi ciò che bevono. È anzi una specie di formola, che troviam ripetuta 875 . . . *fluvii frondes et pabula laeta.* — **598** sg. Quanto a uomini e fiere, Lucrezio non ha difficoltà; per gli dei farebbe opposizione; ma *deum mater*, come *mater Idaea*, era titolo ufficiale, a Roma, della dea Cibele, e non lo poteva omettere, e serve alla grandiosità poetica del concetto complessivo " madre dei viventi „ e insieme a un'intenzione d'ironia. Cfr. poi anche 658 sg. dove si vede che anche per Lucrezio la terra poteva essere *mater deum*, cioè di quegli dei che rappresentano i prodotti della terra. — **699.** *nostri corporis*; l' espressione è singolare; intende forse distinguere con forza noi dalle fiere.

600-660. Intorno alle divinità ctoniche Rhea e Cibele e alle svariatissime forme del mito di Attis, vedi p. es. la *Real-Encyclopädie* del Pauly. In origine erano cosa distinta il culto della Magna Mater nella Frigia e quello in Creta; poi nel diffondersi sempre più, in Grecia e in Italia, si confusero e quasi si identificarono, nelle leggende, nelle cerimonie, nella letteratura. Così avvenne anche del nome dei sacerdoti. Nella Frigia si chiamavano Coribanti (gli scuotenti la testa: cfr. qui Lucr. 632), in Creta, invece, Cureti; poi i due nomi sono spesso usati come sinonimi (cfr. Ovid. *Fast.* IV 210) La musica selvaggia, che metteva in frenesia, era propria del culto frigio, come del cretense; ma la evirazione dei sacerdoti era caratteristica della Frigia, e frigio era il nome di *galli* dato ai coribanti evirati (non pare però che tutti i coribanti fossero *galli*). Invece, in origine almeno, i soli Cureti — in realtà antichi sacerdoti di Giove — erano collegati col mito di cui parla qui Lucr. 633 sgg. Il culto della Gran Madre fu introdotto a Roma, dietro indicazione dei libri sibillini, nel 548 della città; le sacre cerimonie e processioni avevan luogo al principio dell' aprile, ed eran seguite dai *ludi Megalenses*. C'era anche un tempio della *Mater Idaea* sul Palatino. Questo culto era circondato di molta venerazione a Roma (cfr. p. es. Cic. *de harusp. resp.*, capo XII). Il sacerdozio non v' era esercitato da italiani, ma da Frigi, e la lingua rituale era la greca; e il nome abituale di codesti sacerdoti era *galli*. Le forme del culto, a Roma, erano state molto mitigate e purificate, e non vi si vedevano quegli eccessi furiosi, e le mutilazioni, a cui si trasportavano i devoti di Cibele, sacerdoti

sedibus in curru biiugos agitare leones
aëris in spatio, magnam pendere docentes

e non sacerdoti, nelle sedi asiatiche; pure s'era conservato il carattere orgiastico nella musica selvaggia, nella danza da ebbri, nell'agitare e cozzare di armi, anche nel ferirsi così da averne le membra sanguinolenti: epperò codesta processione faceva vivo contrasto colla compostezza e severità delle processioni e cerimonie di altri culti, e lo spettacolo faceva una grande impressione sul popolo; un' impressione che si riflette anche nei frequenti accenni dei poeti. Anche Lucrezio, che ama tanto descrivere il reale dell' esperienza comune, riproduce qui uno spettacolo strano, ma famigliare ai suoi lettori. Nè del resto, come si può ben pensare, il culto della Magna Mater era ristretto a Roma, in Italia; e a parte quei luoghi dove potesse essere stabilito in forma fissa e più o meno ufficiale, c'erano *catervae* di Frigi o galli, che a modo di zingari giravano di terra in terra, facevano il loro ingresso processionalmente, col simulacro della dea, davano in pubblico lo spettacolo delle loro frenetiche danze armate, si flagellavano a sangue, girando poi a raccogliere le offerte del pubblico; e chi gettava loro monete, di rame o d'argento, chi dava loro viveri. Questi frati mendicanti non godevano naturalmente quella considerazione che pur circondava, segnatamente nell'età repubblicana, i sacerdoti frigi a Roma. — Giovava premettere questi brevissimi cenni, per poter meglio seguire la descrizione lucreziana (colla quale si confronti Ovidio, *Fasti* IV 179-372), che procede alquanto confusa e sconnessa. Da principio Lucrezio non pensa a codeste processioni; si propone, in genere, di dare una interpretazione degli attributi della dea (come fa anche Ovidio, l. c. 193-245; e già prima Varrone, nel descrivere statue della Mater Idaea: *quod tympanum habeat significari orbem terrae; quod turrem in capite oppida; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moveantur ipsam non moveri ... leonem adiungunt solutum ac mansuetum ut ostendant nullum genus esse terrae tam ... ferum quod non subigi colique conveniat.* v. August. *de Civ. D.* VII 24) in senso fisico o morale. Dopo aver spiegato che i poeti la immaginano viaggiante per l'aria, e perchè il suo carro sia tirato da leoni, viene a dire perchè la si rappresenti *turrita* o *turrigera:* con che l'immaginazione passa alla rappresentazione concreta, ai simulacri che si vedevano, della dea, e anzi all'occasione più frequente che s'aveva di vederli, le processioni, 608 sg.; quella di Roma, ma non quella sola (*fertur ... per magnas terras* 608; espressione non chiarissima, che può accennare o ai molti paesi ov'era in uso e diffuso questo culto, o a quelle bande di Frigi e galli, vagabonde per le terre, o alle due cose insieme): ma benchè, soggiunge, il culto di questa divinità sia quasi cosmopolita, dappertutto c'è accordo nel localizzarla, col conservarle, secondo la tradizione (*antiquo more sacrorum*) il nome frigio, e sacerdoti o turbe di seguaci di nazione frigia, 611 sg. (e anche di questo dà una ragione); i quali seguaci, aggiunge, devono essere evirati, a significar che la incapacità a generare è degno castigo a quelli che offendono chi li ha generati, e anzitutto la grande generatrice, la *magna mater*, 614-617. E perchè

tellurem, neque posse in terra sistere terram.
adiunxere feras, quia quamvis effera proles

---

il terribile avvertimento faccia più profonda impressione, e le genti temano l'ira della dea, si fa intorno a lei quella musica selvaggia, che tolse il senno ad Atti (v. nota a 614) e *praeportantur* quei *tela*, ch'eran strumento delle *galliche* mutilazioni, 618-623. E conchiude, si direbbe, descrivendo l'accoglienza festosa che le popolazioni fanno alla dea, 624-628 — non senza una certa stonatura colla nota di terrore dei due versi che precedono, 622 sg. (sebbene l'*ergo* possa o debba riferirsi a tutto il discorso precedente): ma questi versi (624-628) hanno certamente una intenzione ironica (*munificat tacita mortales muta salute*, non può essere che ironia in bocca di Lucr.); e l'ironia si riflette su tutti codesti usi e credenze, e pretese loro interpretazioni morali, e anticipa ciò che direttamente dirà 644 sgg. Certo Lucrezio non ha scelto proprio questa parte della pubblica superstizione, che colle sue pazze offese alla natura doveva riuscirgli particolarmente ripugnante, per mostrare una qualche indulgenza, in vista della interpretazione filosofica e morale. Ad ogni modo, ecco che vien poi un'aggiunta, 629 sgg., che fa qualche difficoltà, anche perchè non conosciamo bene i particolari di quella processione che in Roma si faceva il primo giorno delle feste megalensi (era detto il *dies sanguinis*, vedi v. 631 *sanguine laeti*). Ha omesso prima un altro momento di quella processione (a Roma; giacchè qui par che si riferisca in particolare a questa): la danza guerresca con rumoroso cozzo delle armi; e la appiccica qui, dopo la chiusa 624-628. E non è ben chiaro come questo vada d'accordo col passo anteriore, dei Frigi e galli. Questi che fanno da Cureti son gli stessi Frigi di cui ha detto sopra? par di sì, e solo è da intendere che di tanto in tanto (*forte* 630) eseguiscon codeste danze, e allora si chiamano grecamente Cureti; anche l'armi le aveva già ricordate 621. C'è poi un disaccordo con Ovidio, il quale di questa danza non parla, e invece la interpretazione mitica che qui si dà alla danza *(Iovis vagitum occultasse)*, la dà al chiassoso suono de' strani strumenti (pur ricordando che i Cureti veri avevano fatto come qui i Cureti di Lucrezio: ... *priscique imitamina facti aera deae comites raucaque terga movent, cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant.*). A parte ciò, si sospetterebbe un'aggiunta posteriore in questo brano dei Cureti, se non fosse che 644 si collega benissimo con 643, e non con 628. Piuttosto viene in mente che possa essere aggiunta posteriore, non bene incastrata, 624-628; tutto allora correrebbe benissimo; e tanto più se in 629 si leggesse *haec armata manus*, in luogo di *hic*, che in verità riesce strano. Allora dopo detto: *telaque praeportant ut ... possint* etc.; si continuerebbe: " e questa turba armata, quando ogni tanto eseguiscono la danza guerresca (e allora si chiamano con nome greco Cureti), s'intende che rappresentano quegli antichi Cureti cretensi che ecc. „ E benissimo seguirebbe 644 sg. *quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, longe sunt tamen a vera ratione repulsa*, che ora stride alquanto con 624-628, o che s'intendano in senso ironico, o no.

600. Nota l'asindeto dei due aggettivi: rispetto a *veteres* i *docti poetae* sono un unico concetto. La lacuna dopo questo verso è

5 officiis debet molliri victa parentum.
muralique caput summum cinxere corona,
eximiis munita locis quia sustinet urbes;
quo nunc insigni per magnas praedita terras
horrifice fertur divinae matris imago.
0 hanc variae gentes antiquo more sacrorum
Idaeam vocitant matrem, Phrygiasque catervas
dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
per terrarum orbem fruges coepisse creari.
gallos attribuunt, quia, numen qui violarint
5 matris et ingrati genitoribus inventi sint,
significare volunt indignos esse putandos,
vivam progeniem qui in oras luminis edant.
tympana tenta tonant palmis et cymbala circum

---

indicata anche nei mss. Al senso supplisce bene il verso del Lachm.: *Magnifice divam ex ipsis penetralibu' vectam.* — **604.** Cfr. *Aen.* X 252: *Alma parens Idaea deum cui Dindyma cordi Turrigeraeque urbes biiugique ad frena leones.* — **604** sg. Cfr. Varrone, l. c., che dà una spiegazione diversa. Lucrezio tra le spiegazioni correnti par preferire le morali. Ovidio loc. cit. 217 *feritas mollita per illam Creditur;* ha in mente Lucrezio, ma accorciando modifica. — **607.** " Perchè la terra forte di alture *(eximiis locis)*, [ossia: sulle sue alture forti, atte alla difesa] sostiene le città ". — *munita*, per la solita metatesi logica di aggett. va inteso piuttosto delle *urbes*. Del resto, il poeta non s'accontenta di dir che la terra sostiene le città sulla sua superficie, ma alla sua mente son davanti le molte città o borgate poste in altura, e la sua stessa Roma sui 7 colli — od anche le città in pianura, ma aventi la loro rocca elevata. A chi faccia p. es. il viaggio da Roma verso l'Umbria o verso la Toscana, passando davanti a Orte, Orvieto ecc. a Spello, Assisi, Perugia, Cortona ecc. appare subito la poetica evidenza di questo verso. Ovidio è più pedestre: *primis turres urbibus illa dedit.* — **608** sg. e **610** sg.; vedi la nota introduttiva. — **613**. *coepisse creari*, in luogo del normale *coeptas esse creari;* il Munro dice: perchè *creari = nasci* — **614** sgg. I *galli* stessi non hanno recato ingiuria alla madre, ma Attis, il primo *gallo*, il prototipo dei *galli*. Secondo Ovidio, Attis, amato da Cibele (la madre terra), venne meno al giuramento fattole di restar sempre *puer*, amando la figlia del re e fiume Sangario. Secondo altre forme della leggenda Attis era anche figlio di Cibele, nel senso proprio della parola. — **615.** *matris*, naturalmente Cibele; poi con *et* il pensiero è generalizzato ai *genitores*. Il Munro intende *et* come " cioè "; ossia " hanno offeso la gran madre di tutti, offendendo i genitori. " Ma a che allude? L'allusione di Lucrezio è indicata da Ovidio. — ***618***. *Sogg.* sottinteso sono in genere i comites, che *non è detto fossero tutti galli.* — *palmis;* il timpano, come appare

concava, raucisonoque minantur cornua cantu,
620 et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,

---

anche da monumenti, si picchiava col palmo aperto della mano. — *circum* intorno alla dea. — *tympana tenta*, la tesa pelle dei timpani cfr. Auson. *Epist.* 25, 21 *tentis reboant cava tympana tergis.* — La chiusa *cymbala circum* ripetuta da Verg. *G.* IV 64 *matris quate cymbala circum.* Nota la doppia allitterazione *tym. ten. ton.* e *cym. cir. concava.* Cfr. anche Ovid. *Met.* IV 29 *impulsaque tympana palmis Concavaque aera sonant*, e sopratutto Catullo. 64 261: *Plangebant aliae proceris tympana palmis Aut tereti tenuis tinnitus* (imita anche l'allitterazione lucreziana) *aere ciebant, Multis raucisonos efflabant cornua bombos Barbaraque horribili stridebat tibia cantu* (coll'ultime parole è da confrontare Lucr. IV 544 *et reboat raucum Berecynthia barbara bombum*). Catullo si ispira a Lucrezio; ma fonde e trasforma la materia imitata, e ne fa una cosa nuova e sua. Intorno alle imitazioni di Lucrezio in Catullo, il Munro (a III 57) ha fatto una osservazione interessantissima. Eccone intanto alcune, oltre le già citate, fra quelle raccolte dal Munro:

Lucrezio	Catullo
Lucr. III 57. Nam verae voces... pectore ab imo VI 16. infestis cogei saevire querellis, quae quoniam.	Cat. 64 195. meas audite querellas quas... proferre... cogor... quae quoniam verae nascuntur pectore ab imo =
	„ 64 125. imo fudisse a pectore voces.
„ III 834. Omnia cum belli trepido concussa tumultu Horrida contremuere sub altis aetheris oris].	„ 64 204. numine... quo tunc et tellus atque horrida contremuerunt aequora concussitque micantia sidera mundus (in Lucr. frequente espressione: *sidera mundi*).
„ III 304. caecae caliginis	„ 64 207. caeca caligine

(ambedue parlando della mente).

Lucrezio	Catullo
Lucr. II 581. Illud in his obsignatum quoque rebus habere]. Convenit et memori mandatum mente tenere].	Cat. 64 209. Quae mandata prius constanti mente tenebat. cfr. 238.
„ I 631. quae nullis sunt partibus aucta „ III 625. sensibus auctam „ III 630. sensibus auctas.	„ 64 165. quae nullis sensibus auctae.
„ VI 34. volvere curarum tristis in pectore fluctus]. „ VI 74. magnos irarum volvere fluctus.	„ 64 62. magnis curarum fluctuat undis.

Queste e l'altre imitazioni lucreziane di Catullo occorrono tutte nel carme 64 di Catullo, anzi la massima parte nel solo episodio di Arianna, a cui le nozze di Peleo fanno da cornice; mentre le corrispondenze lucreziane sono sparse in molte parti del poema; il che esclude senz'altro che, inversamente, Lucrezio sia l'imitatore di Catullo. Ora, poichè Catullo è morto nel 700, e il suo carme 64 l'ha scritto brevissimo tempo prima della sua morte, se ne inferisce che egli vide i n t e r o il poema di Lucrezio soltanto negli ultimi mesi di sua vita, nel 700; e della grande impressione che ne ricevette lasciò traccia nel lavoro che aveva al-

telaque praeportant, violenti signa furoris,
ingratos animos atque impia pectora volgi
conterrere metu quae possint numini' divae.
ergo cum primum magnas invecta per urbis
625 munificat tacita mortalis muta salute,
aere atque argento sternunt iter omne viarum,
largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum
floribus umbrantes matrem comitumque catervas.
hic armata manus, Curetas nomine Grai

---

lora alle mani. Se ne inferisce anche che il poema di Lucrezio era pubblicato nel 700, e Lucrezio stesso era morto, e che quindi a torto si vuole da alcuni far vivere Lucrezio oltre il 700. È già improbabile la supposizione che Cicerone scrivesse il suo giudizio nel febbraio 700, per aver visto alcune parti del poema comunicategli privatamente dal poeta ancor vivo; ma non è poi in nessun modo ammissibile la pubblicazione del poema, nello stato in cui è, vivente il poeta — J. Jessen "Lucrez in Verhältniss zu Catull und Späteren „ nega una diretta imitazione di Lucrezio in Catullo, e spiega le coincidenze dal comune ambiente linguistico poetico, e da comune imitazione degli antichi. Ma la sua tesi fa a pugni col calcolo delle probabilità.

621. *telaque... signa furoris;* non armi in genere, ma quelle armi che rappresentano la pazza violenza sopra sè stessi, ossia l'antico falcetto asiatico (ἅρπη), che serviva per l'evirazione. Vedi Pfau, nella *Real Enc.* del Pauly, VI p. 407. Secondo altre notizie non usavano un ferro a quell'uso, ma una *testula* o un *acutus silex.* A Eliopoli però serviva un ferro. — 622 sg. Con questi due versi il poeta si riferisce naturalmente alla ragione detta 614-617 dell'attribuir *galli* alla dea. — 624. *magnas invecta per urbes,* cfr. 608 *per magnas terras fertur.* Accenna dunque anzitutto alle bande di *galli* viaggianti, non restando però escluse le corporazioni con domicilio fisso. Munro traduce: "borne in procession through great cities „; ma questo è tradurre *vecta,* non *invecta.* — 625. *munificat* e 627. *largifica* ἅπ. λεγ. — *tacitā... mutā.* La dea procede muta in mezzo al chiasso che le fanno d'attorno. S'allude forse anche a ciò, che quella non è che una statua, un pezzo di legno o d'altro. *tacita (salute)* non m'è ben chiaro. Naturalmente rinforza il *muta;* ma allude forse a qualche particolar specie di grazie, che la gente si aspettasse da questa dea? — 626. *aere atque argento... larg. stipe ditantes:* "Gettano a larga mano offerte o elemosine, gettando monete di rame o d'argento „, come s'è notato sopra. Del resto anche a Roma si faceva la limosina ai *galli* al servizio della dea; erano anzi particolarmente autorizzati alla questua. Vedi Cic. *de leg.* II 22. *Praeter Idaeae matris famulos... ne quis stipem cogito.* — 627. *ningunt,* personale e transitivo è ardimento lucreziano. L'immagine è bella. — 629 sg. S'è detto sopra della possibilità che Lucrezio abbia aggiunto 621-628 dopo scritti questi E là s'è pure sospet-

630 quos memorant Phrygios, inter se forte *quod armis*
ludunt in numerumque exultant sanguine laeti,
terrificas capitum quatientes numine cristas,

---

tato che sia da leggere *haec armata manus;* ma, s'intende, dato che i rappresentanti dei Cureti sieno gli stessi che *tela praeportant*, 621. Ma forse questi, *galli* o non *galli*, erano un gruppo a parte della processione; e le loro armi non erano i *tela signa furoris*. — " Che i Greci chiamano Cureti Frigi. „ Che codesti Greci aggiungessero l'epiteto di Frigi, facendo la confusione sopra accennata tra Cureti e Coribanti, e insieme confessandola? Non potrebbe il *Phrygios* esser caduto dalla principale nella dipendente, e quindi per: *armata manus Phrygiorum, quos Curetas nomine Grai memorant?* Oppure: *armata manus quos, Phrygios* (benchè Frigi), *Grai Curetas nomine memorant?* Nella confusione or detta, si trasportano anche i Coribanti in Creta e si identificano coi Cureti (Eurip. *Bacchae* 120 sgg. mette in Creta anche i Coribanti; così Ovid. l. c. 210 *hoc Curetes habent hoc Corybantes opus*. German. 35. *Dictaei Corybantes*), ma non inversamente. Il Frerichs (nelle citate *Quaest. Lucr.*), crede del pari che *nom. Gr. quos mem.* s'abbia a riferire solo a *Curetas*, e cita opportunamente I 830 sg. III 101. VI 423.906. Ma a torto legge; *Phrigias inter si* (o *qui*) *forte catervas*. Dice fra l'altre cose: " non quia armis ludunt, Dictaeos Curetas referunt „; anzi, proprio *quia armis ludunt*. Si sa che i Cureti proteggevano Giove bambino coprendo i suoi vagiti con strepito d'armi. — **630**. *Quod ludunt... atque exultant... referunt* (riproducono, rappresentano) *Dict. Curetas*. — *quod armis*, bella emendazione del Lachm., generalmente accettata, per mss. *catervas*, evidentemente caduto qui da 628. — **631**. *sanguine laeti*, per mss. *sanguine fleti*, è correzione del Marullo, accettata dal Brieger, mentre L. Bn. M.: *sanguinolenti*. Non soltanto sono *sanguinolenti*, ma il loro sangue li esalta. — cfr. Lucano I 567 *Galli sanguinei*. Circa al *dies sanguinis* vedi sopra. — Circa la possibilità che sieno da aggiungere qui V 1325 sg. vedi nota ivi — **632**. (quasi = 1313) *numine*. *Numen* da *nuo* (onde *nutus*) è anzitutto il cenno, in ispecie il cenno del capo. Quindi il cenno divino è la divina volontà, la divina potenza. Cfr. Catul. 64 304 *Adnuit invicto caelestum numine rector Quo nutu et tellus atque horrida contremuere Aequora*, dove con *adnuit* e *nutu* il poeta vuol proprio indicare il senso fondamentale di *numen*, e come venne al senso più comune (e anche qui c'è un'eco di Lucrezio). Cfr. anche Liv. VII 30 *Annuite patres conscripti, nutum numenque vestrum invictum Campanis*. E se Varrone nega (*d. l. l.* p. 363) *numine = nutu*, è una critica a chi, come il nostro poeta, accostava le due parole; non una prova che non si accostassero. Lucrezio usa *numen* in questo senso anche IV 174. *in quem quaeque locum diverso numine tendunt*. Così che errano a mio avviso Lachm. Bern. e Brg. che in ambidue questi versi correggono mss. *numine* in *momine*. Il Wagner (*Phil. Suppl.* I 400) acutamente osserva quanto sarebbe strano che i mss., i quali hanno conservato il *momen in* 4 o 5 altri luoghi dove *numen* inteso = *nutus* non va, doves-

Dictaeos referunt Curetas, qui Iovis illum
vagitum in Creta quondam occultasse feruntur
635 cum pueri circum puerum pernice chorea
armati in numerum pulsarent aeribus aera,
ne Saturnus eum malis mandaret adeptus
aeternumque daret matri sub pectore volnus:
640 propterea magnam matrem armati comitantur,
aut quia significant divam praedicere ut armis
ac virtute velint patriam defendere terram,
praesidioque parent decorique parentibus esse.
quae bene et eximie quamvis disposta ferantur,
645 longe sunt tamen a vera ratione repulsa.
omnis enim per se divom natura necessest

---

sero sbagliar proprio nei due passi, dove è appropriatissimo *numen* = *nutus*. — **633.** *Dictaeos*, dal monte *Dicte*, in Creta. In una grotta di quel monte il mito fa nascere Giove. — **635.** *pueri... puerum.* I Cureti infatti sono definiti νέοι τινὲς ἐνόπλιον κίνησιν... ἀποδιδόντες. Anzi alcuni spiegavano il nome διὰ τὸ νέους καὶ κούρους εἶναι e διὰ τὸ κουροτροφῆσαι τὸν Δία. E Lucr. par che alluda a questa doppia derivazione. Si parla anche di Cureti di Pleurone, in Etolia, di Cureti di Eubea; ma di Cureti Frigi no. — *pernice* v. I 1013. — **637.** Accio in Cic. *Tusc.* IV 77. *hortatur me frater ut meos malis miser mandarem natos.* Verg. *Aen.* III 257. *malis absumere mensas.* — **639.** cfr. I 34 e Verg. *Aen.* I 36: *aeternum servans sub pectore vulnus* — **640** sgg. " È per questa ragione (cioè perchè i Cureti avevano risparmiato *aeternum vulnus* alla *Mater*, la stessa che dà Ovid. l. c. 197 sgg. per la musica rumorosa) che essi accompagnano armati la gran madre, oppure perchè voglion significare che la dea comanda di difendere la patria e i genitori. „ Vedi l'osservazione a 604. — **646** sgg. Abbiamo qui la famosa teoria di Epicuro intorno agli dei, quale è espressa nella prima delle sue κύρ. δόξ: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτ' αὐτὸ πράγματ' ἔχει οὔτ' ἄλλῳ παρέχει, ὥστ' οὔτ' ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται. ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον, tradotta in Cic. *Nat. D.* I 45. La descrizione del culto di Cibele, fondato sopratutto sul terrore, ha dato occasione a Lucrezio di parlarci della assoluta indifferenza degli dei per le cose umane; ma tutto ciò poi, soggiunge subito, non riguarda per nulla la madre terra, la quale non è neanche nel numero degli dei, è pura materia priva di senso: 652: " Ma la terra poi, priva di senso, solo per questo si può dire madre, se non di tutte, di molte cose *(multa effert in luminis oras)*, che ha in sè moltissime specie di atomi. „ E così rientra nell'argomento suo, e lo ripiglia col verso 661. I versi 655-660 contengono un pensiero accessorio, occasionale, che in sè è opportunissimo in questo contesto, ma, come è introdotto, rompe il necessario legame tra 654 e 661; sicchè sono una aggiunta posteriore, scritta

immortali aevo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe:
nam privata dolore omni, privata periclis,
650 ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.
terra quidem vero caret omni tempore sensu,
et quia multarum potitur primordia rerum,
multa modis multis effert in lumina solis.
655 || hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare
constituet fruges et Bacchi nomine abuti

---

lì in margine da Lucrezio, per essere poi accomodata nel testo. Il Munro e il Brg. credono invece che ci sia un semplice trasporto, e che basti mandare 655-660 avanti a 652-654. Con ciò s'ottiene è vero, la connessione richiesta tra 653-654 e 661 sgg., ma si stacca 652 da 651; e ciò è peggio. Ho mostrato or ora lo stretto nesso logico che lega 652 sgg. coll'impassibilità divina; aggiungo che la forte avversativa *quidem vero* ha ragione appunto in questo nesso logico, ed è meno naturale dopo 660. Infatti dopo detto: " se qualcuno ha piacere, per amor di linguaggio poetico, di chiamar dea madre la terra, la chiami pur così, purchè non creda che essa sia davvero una dea „ non è naturale che aggiunga " ma la terra poi manca di senso „, e piuttosto direbbe " giacchè la terra manca di senso „. Se dunque 655-660 non stanno nè tra 651 e 652, nè tra 654 e 661, vuol dire che stanno fuori. Aggiungo che Lucrezio nel far l'aggiunta ha però pensato di farla a 654 non a 651. Infatti c'è un iato tra il pensiero: " gli dei non si curano punto di noi „ e l'altro: " se però qualcuno vuol dar nomi propri divini alla terra e alle cose che la terra contiene, come il mare ecc, si serva pure „; invece dopo il pensiero: " la terra non è che un composto inanimato di atomi multigeneri „ è naturale il passo a: " se però c'è chi ama il linguaggio poetico, e dice Nettuno al mare e Cerere alle biade ecc. chiami pure la dea stessa madre di dei, cioè di codesti dei, Nettuno, Cerere ecc. rappresentanti i prodotti della terra (cfr. 590 sg.): purchè non creda ch'essa o i suoi figli sieno davvero persone divine „. Anche la disposizione interna che ha preso questo concetto è, per altro, un segno, che esso è venuto a parte, in un altro momento da quello del concetto anteriore. Sbocciando immediatamente da questo, avrebbe piuttosto avuto la forma: " Che se alcuno vuol chiamar la terra dea madre, a quella guisa che si dice Nettuno al mare e Cerere alle biade, si serva ecc. „; nato in modo più indipendente, ha preso una forma più indipendente. — **656.** Non c'è affatto ragione di mutare mss. *constituet* in *constituit* (Lach., Bern., Munro, Brieg. ecc); che poi segua *mavolt*, è varietà che non offende, e, se si vuol sottilizzare, è bensì vero che *constituere* e *malle* si riferiscono ambedue al futuro, ma *constituere* indica un *atto* più preciso e determinato, malle una disposizion d'animo, più

mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
esse deum matrem, dum vera re tamen ipse
religione animum turpi contingere parcat.
Saepe itaque ex uno tondentes gramina campo
lanigerae pecudes et equorum duellica proles
buceriaeque greges eodem sub tegmine caeli
ex unoque sitim sedantes flumine aquai
dissimili vivont specie, retinentque parentum
naturam et mores generatim quaeque imitantur.
tanta est, in quovis genere herbae, materiai
dissimilis ratio, tanta est in flumine quoque.
hinc porro quamvis animantem ex omnibus unam
ossa cruor venae calor umor viscera nervi

---

indeterminata. — **659.** *ipse,* che alcuni dicono superfluo, e lo mutano quindi in *ipsa*, ha anzi tutta la sua forza: " nell' intimo suo pensiero ".

661 sgg. Non solo la lunga interruzione ha fatto sì che, invece di far seguito a *principio*, 589, con un *praeterea*, o simili, ripiglia con *saepe itaque;* ma ciò avviene anche perchè le prove che or seguono, come si è detto, sono subordinate alla precedente, ne sono uno sviluppo, e una conseguenza, e *itaque* attacca direttamente a 653.654, che riassumono 589 sgg. Vero è che l'esempio ora introdotto non prova direttamente la varietà di atomi nella terra, ma bensì nelle erbe; ma l'anello di congiunzione (le erbe stesse son prodotte dalla terra) s'intende facilmente, anzi è accennato nell'espressione *ex uno campo*. Accennando poi ai prodotti della terra, almeno più evidenti (*gramina*), come cibo comune di diverse specie di animali, il pensiero corre naturalmente ad altri alimenti pure comuni di quei medesimi animali; quindi il poeta viene a dire, come in appendice, della stessa aria che respirano (*eodem sub tegmine caeli*) e della stessa acqua che bevono 664. Perciò non trovo necessario, sebbene non impossibile, il trasporto di 664 dopo 661; e il ripetuto *ex uno,* a qualche distanza, è un naturale richiamo. Anche il Brg. vi ha rinunciato.

662. L'arcaico *duellica* (*u* conson.) = *bellica*, non fa meraviglia in Lucrezio. — **663.** *bucerus* (= βούκερως) o *bucerius* " dalle corna di bue "; V 863 *lanigeraeque simul pecudes et bucera saecla*, quasi = VI 1234; imit. da Ovid. *Met.* VI 395 *lanigerosque greges armentaque bucera pavit.* Fest. p. 26. *bucerum pecus de bubus dicimus.* — *sub tegmine caeli* cfr. I 992. — **666.** *quaeque* s'appoggia a *generatim*, e non si scosta dalla sua costruzione normale, perchè *mores generatim quaeque imitantur* = *mores suos quaeque imit.* Nota la proprietà: *retinent naturam*, *imitantur mores*. — **667.** " *tanta* è la diversità degli elementi materiali che

constituunt, quae sunt formis distantia longe,
dissimili perfecta figura principiorum.
tum porro quaecumque igni flammata cremantur,
si nil praeterea, tamen haec in corpore condunt,
675 unde ignem iacere et lumen summittere possint
scintillasque agere ac late differre favillam.
cetera consimili mentis ratione peragrans

---

si trovano in un sol genere di erba „. — **671.** *formis*, mia correzione per *porro* dei mss. e edizioni. Con *porro* qui si fa dire a Lucrezio una intollerabile tautologia; si hanno tre *porro*, 669 671 673, che dovrebbero rappresentar tre passi, mentre non sono che due. Infatti, dopo detto: 1.° La terra dà prodotti svariatissimi, quindi contiene svariatissime specie di atomi, e 2.° uno di quei prodotti p. es. quella medesima erba o quella medesima acqua contengono pure svariatissimi elementi perchè alimentano diverse specie animali, che piglian ciascuno da quell'unica erba o acqua ciò che loro specificamente conviene, 661-668; si aggiunge ora: 3.° e di qui procedendo oltre *(hinc porro)*, una sola di quelle specie, anzi un solo individuo (che fa lo stesso) consta pure di molte forme di atomi, perchè, pur essendo uno, ha parti tra loro molto diverse, ossa, sangue ecc. (cioè anche quegli atomi che una specie ha scelti tra le varietà componenti l'erba o l'acqua, sono, di nuovo, tra loro molto vari). Ora il *porro* di 671 dà l'idea che questo terzo stadio ne contenga ancora un quarto; come a dire: " (3°) ma anche nell'*animans* singolo c'è varietà, perchè consta di ossa sangue ecc.; e queste parti alla lor volta *(porro)* sono tra loro dissimili, perchè son fatte di diverse figure di atomi „. Ma la interna diversità dell'*animans* risulta appunto dalle diverse specie di atomi che si richiedono per fare le sostanze degli organi diversi. Ciò che tira in inganno, è che in realtà Lucrezio avrebbe potuto fare anche questo quarto passo: varietà d'atomi anche in ciascuna di queste parti dell'*animans;* ma non l'ha fatto, poichè non parla di una interna loro *distantia*, ma di *distantia* tra loro. Se invece di *porro* si legge *formis* ogni difficoltà scompare, cfr. 334 *longe distantia formis.* La traduzione del Munro conserva la difficoltà. — Il qual Munro, poi, intende 669 così: *quamvis unam animantem ex omnibus (animantibus).* Non credo; non c'è ragione d'accentuare l'individuo solo. poichè pel ragionamento è qui indifferente affatto dire p. es. *un bue* o *il bue;* il poeta rileva la molteplicità dei componenti contrapponendo l'unità dell'individuo complesso con *ex omnib. unam*, prolettico: *ossa*, *cruor* etc. *constituunt quamvis animantem, unum ex omnibus (his partibus).* — **674**. *condunt*, Munro, per l'impossibile *traduntur* mss. O se meglio piace *celant* con Lachm. Brg. o *cludunt* con Bern. (Altri *cobent*). Il *celare* di 679 sta pro e contro *celant.* — **677**. *cetera;* sopratutto casi simili di prodotti della terra; chè con questi versi Lucrezio raccoglie tutti gli esempi precedenti come in una classe — a meno che non si voglia credere un'aggiunta posteriore l'esempio che

invenies igitur multarum semina rerum
corpore celare et varias cohibere figuras.
680 denique multa vides, quibus et color et sapor una
reddita sunt cum odore, in primis pleraque dona

. . . .

haec igitur variis debent constare figuris:
nidor enim penetrat qua fucus non it in artus,
fucus item sorsum, sorsum sapor insinuatur
685 sensibus; ut noscas primis differre figuris.
dissimiles igitur formae glomeramen in unum
687 conveniunt, et res permixto semine constant.
700 Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est

---

vien dopo, e che è alquanto diverso. — **678.** *igitur*, nell'apodosi, all'arcaica, simile al nostro " allora „ o meglio al tedesco *so (also)*, dopo una condizionale. Munro confronta opportunamente Plaut. *miles glor.* 772: *quando habebo, igitur rationem mearum fabricarum dabo.* — **679.** *varias... figuras;* atomi di diverse forme. — **681.** Dopo questo verso è probabile, con Munro Bern. e Brg., la lacuna. La quale Munro riempie con: *quis accensa solent fumare altaria divom.* cfr. IV 1237 *adolent altaria donis*, VI 752 *fumant altaria donis.* È però notevole la proposta di Bruno *poma* per *dona*, senza lacuna; chè in verità i frutti offrono esempi segnalati dell'unione di vivo colore, sapore e fragranza. Ma il generico *in primis pleraque poma*, asciutto asciutto, suona poco probabile. — **683.** Come dirà più sotto, le diverse forme di atomi determinano diverse forme (e grandezze) di meati, che danno il passo o no a queste o a quelle forme di atomi. — *fucus*, colore. cfr. 744 *nullo circumlita fuco* IV 84 *fucum mittunt.* — **685.** *primis... figuris* (cfr. VI 776 *primasque figuras*) = *primorum fig.* A torto Lach. e Bern. *privis.* — **687.** Circa il preciso senso di questo verso, vedi nota a 454, e *Atomia*, p. 82.

700-(724 + 688-699 + 725)-729. " Ma non dovete credere che ogni tipo di atomi possa combinarsi con ogni altro tipo; altrimenti ogni forma di esseri sarebbe possibile, non ci sarebbero fisse distinzioni, fissi caratteri specifici. Una determinata specie A è un raggruppamento di tali e tali tipi atomici, in determinate proporzioni e disposizioni, e quindi anche con determinati moti atomici. Un individuo di quella specie nasce ereditando dai genitori quel preciso aggruppamento, e cresce e vive assimilandosi sempre nuovi atomi, ma solo atomi di quei tipi che ha già in sè (e in quelle proporzioni e disposizioni): tipi d'atomi eterogenei alla specie A non se li può assimilare, sia perchè i singoli tipi di A non sono associabili con certi altri tipi sia perchè la particolare costituzione del gruppo A lo rende refrattario anche a quei tipi d'atomi coi quali i singoli componenti di A si trovano pure variamente associati in altre specie. (Ciò Lucrezio non dice; ma risulta dall'insieme della teoria, ed è necessario intenderlo

omnia: nam volgo fieri portenta videres,
semiferas hominum species existere, et altos

---

per rispondere all'obiezione: ma se ognuno dei tipi atomici di A si trova pure associato con questo o quel tipo estraneo ad A in altre specie, perchè non potrà associarvisi anche in A? — Nè è da credere che nella teoria di Epicuro ci sia, poniamo, un tipo atomico proprio esclusivamente di A, e così per B, per C ecc. Se in 542 sgg. pare fatta questa supposizione, è per semplice comodo di ragionamento.) Dunque questo o quel determinato aggruppamento è il *certum semen* di questa o quella specie; la quale conserva il suo carattere specifico perchè non può assimilarsi che elementi convenienti ad essa, e nel modo ad essa conveniente, e gli elementi non convenienti, che pure ingoia cibandosi, li elimina. Che se finora abbiamo considerato, nel nostro ragionamento, le sole specie animali, non si creda però che la legge valga solo per esse; vale per tutte le specie di cose. La diversità e fissità specifica domina in tutte le cose create, in tutte dunque son fissate le possibili combinazioni atomiche. < E così è che noi possiamo dire a buon dritto che le diverse specie son fatte di diverse specie di atomi: non che moltissime di queste specie di atomi non siano comuni a moltissime specie di cose; ma le particolari loro combinazioni sono diverse, specie per specie. Allo stesso modo le parole si distinguono tra loro, perchè sono composte di lettere diverse; eppure son sempre le stesse poche lettere che ritornano nelle molte migliaia di parole d'una lingua — talora anche due parole son composte delle identiche lettere — ma vi son diversamente combinate e disposte. Or bene, allo stesso modo, nelle cose create *multa multarum rerum communia sunt primordia;* e potremmo anche dire *eadem caelum mare terras ... constituunt, eadem fruges arbusta animantis* (cfr. I 820); eppure *merito dicitur ex aliis constare humanum genus et fruges arbustaque laeta.* >
E s'avverta ancora che, variando le combinazioni degli elementi, variano necessariamente (altro gran fattore di diversità specifiche) *intervalla, viae, conexus ... motus.* E ciò vale, ripetiamo, non solo degli animali; la medesima causa che distingue *humanum genus et fruges arbustaque laeta,* distingue pure le terre dai mari, e tien tutto il cielo così staccato e diviso dalla terra. „ — Questo punto è notevole. Dato il concetto cosmico epicureo, secondo il quale tutte le cose non si producono che pel meccanico accozzo di atomi, secondochè il caso li avventa gli uni contro gli altri, nasce la grave difficoltà, come mai dal cieco caso possano determinarsi le leggi fisse, la costanza dei caratteri specifici delle cose, le specie stesse ben distinte e stabili; ed Epicuro, per bocca di Lucrezio, ci risponde con questa sua teoria delle *affinità elettive,* semplice ad un tempo, e, relativamente, sufficiente. Le quali affinità elettive s'hanno a intendere, naturalmente, non dipendenti da altro che dalle diverse forme di atomi. — Come si vede, abbiamo trasportato 688-699 dopo 724. (Già il Bruno dubitava del posto di 688-699). Infatti, prima di 688 era dimostrato semplicemente che son mescolati atomi multigeneri, mentre una lettura un po' attenta basta a farci avvertiti che la similitudine delle lettere nelle pa-

interdum ramos egigni corpore vivo,
multaque conecti terrestria membra marinis,

---

role illustra un tutt'altro concetto, quello appunto dei versi 723 724 (v. il riassunto qui sopra, dove 688-699 stanno tra <>). È evidente che non alla proposizione " in ogni cosa ci son atomi di moltissimi generi „ ma alla proposizione " diversità di forme, diversità di atomi componenti „ s'attacca la restrizione: " non si nega però che molti atomi d'egual tipo sien comuni a molte cose diverse; solo si dice che diversità di cose implica almeno parziale diversità di atomi componenti „; ed è evidente che l'esempio delle lettere è esempio di questa restrizione. Un'altra osservazione conferma questa trasposizione: Lucrezio, spiegando il come e il perchè delle fisse diversità specifiche, era venuto a conchiudere, 721 722, che " le cose sono diverse, perchè composte di atomi di diversa forma „ — un'affermazione che ha del singolare, e, presa alla lettera, si può dir falsa o esagerata; tanto che subito vi mette il correttivo 723 724; ad illustrare il quale aggiunge la similitudine delle lettere nelle parole; e questa come finisce? appunto colla medesima affermazione, in sè stessa esagerata: *verba alia ex aliis constare elementis;* sicchè anche qui ripete il correttivo *non quo multa parum communis littera currat* etc. E dopo, come Lucrezio suole, ripete (695 sgg.) la proposizione cui l'esempio o la similitudine deve illustrare. C'è per altro una difficoltà: i versi 725-729 sono evidentemente collegati con 718-722, poichè fanno parte della dimostrazione che il detto innanzi vale non solo per le specie organiche, ma per le cose tutte. Per questa ragione, anzi, il Brieger non solo non smuove 688-699, ma elimina come interpolati 723.724. Ma era per lo meno da ammettere che l'interpolatore sia Lucrezio stesso, poichè il rapporto logico con ciò che precede, la restrizione alla sentenza " diversità di cose diversità di atomi „, è innegabile. Io, appunto, credo probabile che tutto 723.724 + 688-699 sia un'aggiunta posteriore del poeta, incastrata qui dopo scritti 725-729; e non sarei alieno dal mettere l'aggiunta tra [illegible], come interrompente il filo che lega 725 con 722, se non mi trattenesse uno scrupolo. Osservo che 725-729 stanno bensì insieme con 718-722, a dimostrare che quella legge è universale, ma non sono una parte essenziale di quella dimostrazione, ne sono come una appendice *ad abundantiam;* la dimostrazione in realtà è compiuta con 718-722: " Per tutta la natura c'è diversità da cosa a cosa; dunque per tutta la natura c'è diversità di atomi da cosa a cosa. „ E mi domando anzi che cosa mai possa aver indotto Lucrezio a questa appendice, la quale, a ben vedere, *non ha nessuna forza dimostrativa della universalità di quella legge,* ma semplicemente aggiunge la notizia che oltre la diversità di atomi concorre a differenziar le cose anche la risultante diversità di *motus, conexus* etc. — anzi il ragionamento è qui rovesciato, e par che la cosa da dimostrare sia la diversità delle cose! E pensando dunque che cosa possa aver suggerito quest'appendice a Lucrezio, mi pare che possa essere stata appunto la restrizione 723.724 + 688-699. Questa restrizione indeboliva la tesi " diversità di cose, diversità di costituzione atomica „, mettendo molto in rilievo i multa communia;

705 tum flammam taetro spirantis ore Chimaeras
pascere naturam per terras omniparentis.
quorum nil fieri manifestum est, omnia quando
seminibus certis certa genetrice creata
conservare genus crescentia posse videmus.

---

e forse a correttivo del correttivo Lucrezio ha creduto di aggiungere: " ma badate che a differenziar le cose concorrono anche i diversi *motus*, *conexus* etc.; anche con una solo parziale diversità di atomi, queste interne relazioni mutano d'assai "; e per riattaccare al punto d'onde aveva digredito, ripiglia la restrizione: " e queste cause di varietà hanno luogo in tutta la natura. " Anche l'attacco materiale c'è, perchè con 698 sg. *ut merito ex aliis constare feratur humanum genus et fruges arbustaque laeta* è ripetuto 722 sg. *necessest dissimili constare figura principiorum.*

702 sgg. Nel libro V 875 sgg. dà altre ragioni più particolari per dimostrare l'impossibilità che possano mai esistere centauri, sirene, scille, chimere ed altri simili mostri. Qui vediamo che questo punto è importante nella dottrina, poichè è messo in istretta relazione col principio della stabilità delle leggi di natura. D'altra parte nella teoria epicurea della conoscenza non c'è immagine nel nostro spirito che non venga dal di fuori, che non corrisponda, cioè, a un reale. Or come abbiamo pure le immagini di codesti mostri, che non esistono? A questa obiezione risponde IV 720 sgg. **703**. *egigni; ἅπ. λεγ.*; e appunto perchè la parola è inusitata v'è sentita così fortemente la preposizione *e*, che non l'ha ripetuta davanti l'abl. *corpore*. Cfr. VI 761 *et quibus efflant causis*; Hor. *Sat.* II 2 105 *tanto emetiris acervo.* Cfr. *regigni*, V 244. — **706**. *omniparentis*, cfr. V 259. Qui par detto con intenzione; la terra è *parens rerum omnium* — ma possibili. — **707**. *quando* non dice già la ragione del *manifestum est*. La cosa è manifesta per nostra esperienza; la ragione poi per la quale queste cose non avvengono, nè possono avvenire, è che ecc. Vedi a I 188. — **708**. *certa genetrice*, par che manchi un segno distributivo, *certa* (= *sua*) *quodque genetrice creata*; ma è facilmente sottinteso, tanto più precedendo il plur. *seminibus certis*. — **709**. cfr. I 190. Il qual passo, e I 587 sgg. diventan più chiari per la spiegazione data qui. — *seminibus certis* è da riferire non solo a *creata*, ma anche a *crescentia*; altrimenti mancherebbe la ragione del *servare genus*. — Con *certa genetrix* Lucr. non pensa esclusivamente, ma pure principalmente, alle cose del mondo organico (che come sappiamo predominano nella sua mente) e quindi a veri genitori. Del resto, in quel che segue è spiegato il *genus servari*, per la assimilazione di soli elementi affini, associabili; nella nascita, nella costituzione dei *certa semina*, è lo stesso: solo elementi affini, associabili, possono *convenire*. Ciò era già detto in *non omnia conecti posse* — ma per il *crescere servato genere* era necessaria una spiegazione ulteriore, per la sottintesa obiezione del cibo comune a specie diverse. E da ciò si vede come sia giustificato il v. 710, che il Bergk e il

710 scilicet, id certa fieri ratione necessust.
nam sua cuique cibis ex omnibus intus in artus
corpora discedunt conexaque convenientis
efficiunt motus: at contra aliena videmus
reicere in terras naturam, multaque caecis
715 corporibus fugiunt e corpore, percita plagis,
quae neque conecti quoquam potuere neque intus
vitalis motus consentire atque imitari.
sed ne forte putes animalia sola teneri
legibus hisce, eadem ratio disterminat omnis

Polle vogliono interpolato. — **710.** Lucr. ha *necesse est*, *necessumst*, *necessust*, e tutte e tre anche in Plauto; *necessus est*, *sit*, *fuit* anche in Terenzio. In Plauto *necessust* è contrazione di *necessus est*; il Munro non crede che Lucr. facesse una tal contrazione, e quindi vuole leggere qui *necessumst* (no, per 725) o intendere *necessu est*. Ma Lucr., che non avrebbe fatta lui la contrazione di *necessus est*, ha pigliato tal quale il *necessust* plautino. Cfr. Lachm. a VI 815. — **711.** *sua cuique*, cioè gli atomi (*corpora*) convenienti a ciascuna parte o sostanza del corpo (*cuique* rifer. a *artus*, anzichè alle specie). — *intus*, quando son dentro nel corpo. — **712** distingue i due momenti del *conecti* e dell'*efficere motus conven.* — **714.** *reicere in terras*, è chiaro a che cosa allude. — *multa (corpora) caecis corporibus* (in forma di corpi invisibili, nell'espirazione e nel trasudamento) *fugiunt e corpore*. Nota *corpus* ripetuto così vicino in senso diverso. — **715.** *percita plagis*, cacciati fuori dai continui colpi degli atomi consociati e vibranti — **716.** *intus*, con Lachm. Munro per mss. *inte*, pare assicurato da *intus* 711. Bern. *in se*, che non va. Brieger *inde*, e non vuole *intus*, perchè i *motus vitales* non sono soltanto nell'interno, ma anche alla superficie del corpo. Sta bene; ma gli elementi immessi col cibo, e assimilati, cominciano pur sempre di dentro a *consentire motus vitales*. Del resto *consentire* non è *una sentire* (Munro), ma " accordarsi, a s s o c i a r s i „ ai moti vitali già esistenti; sicchè la costruz. transitiva ha del singolare, ed è forse meglio, col correttore del Quadrato, leggere *inter*; *inter motus vitales consentire* (entrar nel concerto) *atque (eos) imitari*. — **719.** Per mss. *legibus his quaedam ratio disterminat omnis*, dove il Lachm. non fa che mutare *omnis* in *omnia*, citando per *omnia* al sesto piede *Aen.* VI 33. Ma non si può, senza altri esempi lucreziani, dare a Lucr. questa fin di verso. Lamb. *eadem ratio res terminat omnis*, Munro *ea res ratio disterminat omnis*. Ora, *eadem* pare indispensabile, ma non si può toccare *disterminat*, parola di Cic. *Arat.* 14 (Brieg. *Proleg.* XLVI). Accetto quindi la lezione e la lacuna del Brieger. Accomoderebbe tutto il Bern. *eadem ratio disterminat omne*; ma Lucr. usa sempre *omne* = τὸ πᾶν, non mai pel complesso delle *genitae res*. Non che io creda impossibile che Lucr. una *volta usasse anche*, dove, come qui, non c' è equivoco,

*

720 nam veluti tota natura dissimiles sunt
inter se genitae res quaeque, ita quamque necessest
dissimili constare figura principiorum;
non quo multa parum simili sint praedita forma,
724 sed quia non volgo paria omnibus omnia constant.
688 quin etiam passim nostris in versibus ipsis
multa elementa vides multis communia verbis,
690 cum tamen inter se versus ac verba necesse est
confiteare alia ex aliis constare elementis;
non quo multa parum communis littera currat

---

omne in codesto senso più ristretto (la causa di differenziazione delle cose è per tutto l' universo questa medesima: diversità di forme atomiche componenti, e affinità elettiva, che segna i confini del possibile e fonda le leggi di natura; dappertutto, s'intende, dove cose si creano), cfr. anche *omnia*, 568; cosicchè se *omne* fosse tradizionale, mi guarderei dal mutarlo — ma metterlo per congettura è altra cosa. È dunque da conservare *omnis*, e per conseguenza lacuna <... *res*...>, col Brieger. — **720**. *veluti* = *ut* (cui corrisponde *ita*). — *tota natura*. In tutta quanta la natura esistono diversità, e ogni diversità è segno di composizione *dissimili figura principiorum*. — *genitae res*, tutte le cose create. — **723** sg. = 336, 337. Qui vanno intesi: " non perchè sian pochi gli atomi di egual forma che si trovano in diverse cose; ma in questo senso, che per legge generale (*volgo*) non sono gli atomi tutti di ciascuna eguali agli atomi tutti di ciascun'altra „. La formola per esprimere eguaglianza generale era bell' e coniata, e Lucr. l'adopera anche qui, dove per sè stessa non riesce limpidissima. — **724-694**. *constant*; v. a 337. — **688** sgg. cfr. I 823 sgg. e vedi la nota ivi (809 sgg.). — **690**. *versus ac verba*. Si tratta principalmente di parole; pure la cosa si può dire anche dei versi, epperò dice qui: versi e parole — per poi nel seguito non pensar più, di nuovo, che alle parole. — **691**. In I 826 ha sostituito: *confiteare et re et sonitu distare sonanti*. E si capisce. Qui, importando di fondare la diversità specifica sulla diversità dei componenti (pur concedendo la molta comunanza) tira questo pensiero alla sua espressione più estrema; là invece ha sopratutto messo in vista la comunanza di componenti (I 820 sg.), e nota, ciò malgrado, la diversità esteriore risultante (senso e suono). — **692**. È evidentemente il v. 723, modificato e torto così da servire al caso speciale, e deve essere posteriore a 723. E si capisce come è più motivata la ripetizione modificata del verso detto poco prima, e in un pensiero parallelo, anzichè un semplice ricordo di 336; altra conferma della nostra trasposizione. — *currat*, nota l'imagine della medesima lettera che corre

aut nulla inter se duo sint ex omnibus isdem,
sed quia non volgo paria omnibus omnia constant.
695 sic aliis in rebus item communia multa
multarum rerum cum sint primordia, longe
dissimili tamen inter se consistere summa
possunt; ut merito ex aliis constare feratur
699 humanum genus et fruges arbustaque laeta.
725 semina cum porro distent, differre necessust
intervalla, vias, conexus, pondera, plagas,
concursus, motus; quae non animalia solum
corpora seiungunt, sed terras ac mare totum
secernunt caelumque a terris omne retentant.

---

di qua di là, penetrando via via in molte parole. — **693.** Avverte anche il caso che tutte le lettere di due parole sieno le medesime (p. es. *amor*, *Roma*). — **693.** La correzione di Lamb. e Munro *isdem* per mss. *idem* è indispensabile qui come V 349, malgrado le fisime del Lachmann. — **696.** I mss. ...*primordia rerum*, senza senso. Si suol fare la facile correzione di *rerum* in *verum* (*verum... tamen*). Munro però propende per l'antica correzione italiana in *longe* — chè se il *rerum* è venuto scritto, nell'archetipo, a orecchio per la frequente unione *primordia rerum*, la somiglianza materiale tra errore e correzione ha molto meno importanza. Osservo che *rerum* è proprio inutile, e *longe* è richiesto dal senso. Che, quando *multa*, non *omnia*, *communia sunt*, la *summa* sia *dissimilis*, è ben naturale; qui importa avvertire che, malgrado i *multa communia*, pure le cose posson riuscire *l o n g e dissimili inter se summa* — tanto da poter venire all'ardita conclusione che (malgrado i *multa communia*) *merito ex aliis constare* (cfr. 691) *dicuntur hum. gen. fruges arbusta*. Brieger legge *eorum*; cioè: le *res possunt consistere dissim. summa eorum (primord.)*; e certo non è inaudito questo sottinteso mutamento di soggetto; ma non mi par necessario: poichè si dice *consistere cum aliquo* " star insieme con qualcuno „ (Plaut. *Curc.* 4 2 16 *Nec nobiscum quisquam in foro frugi consistere audet*; Cic. *Verr.* 1 19 *Cum hoc consistit, hunc amplexatur*), così dei due o dei molti che stanno insieme si può dire *inter se consistere*. Qui i *primordia* stanno insieme combinati in modo da formar dei complessi molto diversi. Il Munro traduce appunto: " yet they [the first-beginnings] can make up one with the other a quite dissimilar whole. „ — **725-729.** Anche una parziale diversità di componenti può far molto variare le forme di combinazione, distanze, meati, intrecci, e, secondo che questa porosità è maggiore o minore, anche il peso; per di più, come è detto sopra, 100 sgg., dalla diversità di forme atomiche dipenderà se le *plagae* saranno *magnis intervallis* o no, e quindi se ne risulterà un *concursus*, cioè un dibattersi degli atomi, più o meno rinserrato entro angusti confini, e per conseguenza la forma degli intimi movimenti vibratori

730 Nunc age dicta meo dulci quaesita labore
percipe, ne forte haec albis ex alba rearis
principiis esse, ante oculos quae candida cernis,
aut ea quae nigrant nigro de semine nata:
nive alium quemvis quae sunt inbuta colorem,

(questo è *motus*, come appare anche dal venir dopo *plagae* e *concursus*). — Del resto intorno a tutto questo brano vedi lo Studio V, in particolare p. 92 sgg. — *retentant*, frequentat. di *retinere* " trattengono indietro „, tengon separato. — *totum* e *omne* " tutto quanto „; perchè si tratta di enormi estensioni.

730-1022. Ha descritti gli atomi come solidissimi, indivisibili, eterni (Libr. I); ha detto dei loro moti e delle loro forme; ora compie questa trattazione colla determinazione negativa degli atomi, mostrando, cioè, quali sono le qualità, che pur si incontrano comunemente nei corpi, ma mancano affatto negli atomi. Dimostra dunque *τὰς ἀτόμους μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστί.* Epicuro *ad Her.* 44. Cfr. nota a I 635-920. Usando del linguaggio e della distinzione introdotta dal Locke, diremo che agli atomi di Epicuro spettano soltanto le qualità primarie della materia, quelle che sono inseparabili dal concetto stesso di materia, e mancano affatto le qualità secondarie (colore, odore, ecc.).

730-841. Gli atomi non hanno colore. Questo capitolo si divide in vari paragrafi, di cui il I (730-756) ha una parte introduttiva che risponde a qualche obiezione preliminare, e accenna quindi a un primo argomento di carattere generalissimo. Vengono poi i due gruppi principali della dimostrazione, 757-794 e 795-825. Da ultimo, e come in appendice, i due argomenti 826-833 e 834-841. La giustificazione di questa nostra partizione la daremo via via.

730-756. Negli atomi che compongono una cosa non c' è nè il colore della cosa, nè altro. A chi dicesse che non è possibile immaginarsi gli atomi senza alcun colore, si risponde che i ciechi, e, al buio, anche i veggenti, hanno pure una immagine dei corpi che toccano, disgiunta da colore. Un argomento primo e fondamentale che gli atomi non hanno colore, è che il colore è cosa mutevole, mentre negli atomi nessuna mutazione è possibile. „

730. Entrando in nuovo argomento comincia con una certa solennità, e con un cenno introduttivo personale, *dulci (meo) labore.* — **731.** *albis ex;* come spesso, la preposizione posposta: cfr. 791. — *haec... alba... quae candida cernis*, colla solita *abundantia.* — *ante oculos* non è superfluo; " che ti appaiono all'occhio „ accenna già al fatto che il colore è inscindibile dalla visibilità, e al contrapposto coll' invisibile, che, per lo meno, può anche mancare di colore (v. sotto). — **734.** *nive = neve*; e così III 286 *ni = ne*. Cfr. Catul. 61 147 sgg. *Nupta, tu quoque, quae tuus Vir petet, cave ne neges, Ni petitum aliunde eat.* Pacuv. *Dulorest. primum rogo..., ni me inexorabilem faxis; ni turpassis..., aetatem tuam nive plectas*, etc. (citato da Lachm.). Munro cita pure un'iscri-

735 propterea gerere hunc credas, quod materiai
corpora consimili sint eius tincta colore.
nullus enim color est omnino materiai
corporibus, neque par rebus neque denique dispar.
in quae corpora si nullus tibi forte videtur
740 posse animi iniectus fieri, procul avius erras.
nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam
742 dispexere, tamen cognoscant corpora tactu
748 ex ineunte aevo nullo coniuncta colore,
743 scire licet nostrae quoque menti corpora posse
verti in notitiam nullo circum lita fuco,

---

zione, (Orell. 4783) *rogo ...ni velitis ossa mea violare*, Lucil. 29, 73: *ni rediret*, e ricorda le molte iscrizioni con *nei* e *neive*, che spiegano *ni*, *nive* e *ne*, *neve;* e Donato: solve *nimirum*... nam *ni ne* significat, etc. — **734**. *colorem* per mss. *colore*, correzione necessaria a cagione di *alium quemvis*. Piace ed è bella la correzione del Lambino *induta colorem*, adottata anche dal Brieger; ma il Munro, pur non potendo recare un altro esempio di *imbuere* con un sostantivo accusativo, cita però casi analoghi, come Verg. *Georg.* III 307 *Vellera... Tyrios incocta colores*, Tac. *Hist.* V 5, *nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos*, che bastano per lo meno a indurre il dubbio. Ora, dato il dubbio, ossia non esclusa la possibilità che una volta Lucr. abbia usata questa costruzione (e si tratta di Lucrezio) siamo noi in diritto di decretare la impossibilità, e correre il pericolo di sopprimere *un fatto*? Chè ciò significa la correzione *induta*. Il Lachm. e il Bern.: *quo sunt imbuta colore;* ma la mancanza di *quae* sogg. di *gerere*, è una durezza che non abbiamo diritto di introdurre noi. — Costruisci: *quae sunt*... (*ea*) *credas hunc* (*colorem*) *gerere propterea quod*. — **736**. *tincta col. consim. eius* (*coloris*); l'*eius* è veramente superfluo, e *consimili* ha qui valore di *eodem*. — **739**. sg. " Se ti pare che l'animo non possa formarsi una immagine di siffatti corpi incolori, tu sbagli; chè anche i ciechi nati hanno delle immagini, delle rappresentazioni fantastiche delle cose — non però visive, ma tattili, ossia della sola forma, senza colore ". E giova avvertir sin d'ora, ciò che vedremo più giù (v. IV 228 sgg.), che per Lucrezio l'immagine di una forma, per es. d'un triangolo, che abbiamo per via del tatto e quella che abbiamo per la vista, sono la stessa cosa, non sono due fantasmi di diversa natura. — Quanto a *animi iniectus* = *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*, vedi vol. I p. 171 sgg. — **748**. Ho rimesso, con Munro e Brieger, al posto che ha nei mss. questo verso, che Bentley, Lachm. e Bern. hanno trasportato dopo 747 per riempirvi la lacuna. Osserva giustamente il Brieger, che là, dove si parla degli eterni atomi, l'*ex ineunte aevo* è impossibile. Qui si parla di *res genitae*; ma, del resto, *ex ineunte aevo*, detto apparentemente delle cose percepite, in realtà va inteso

745 denique nos ipsi caecis quaecumque tenebris
tangimus, haud ullo sentimus tincta colore.
747 Quod quoniam vinco fieri nunc esse docebo

*

749 omnis enim color omnino mutatur et omnis

*

750 quod facere haud ullo debent primordia pacto.
immutabile enim quiddam superare necessest,
ne res ad nilum redigantur funditus omnes:
nam quodcumque suis mutatum finibus exit,

---

dei *caecigeni* percipienti. — **746.** *haud... colore* " ne riceviamo la sensazione, anche senza colore „. Può parer singolare che Lucr. non abbia qui citato anche l'es. del suono e del calore, che per Epic. sono corpi. Ma andava incontro all'obiezione che calore e suono sono invisibili per la estrema loro diffusione, come gli atomi sono invisibili per l'estrema piccolezza; e quindi, se anche son colorati, il loro colore è invisibile, come è invisibile la forma, che pure hanno. Cfr. sotto, a 796 sg. — **747.** *quod;* cioè: che è possibile concepire cose senza colore. — *docebo.* Che cosa Lucrezio intende *docere* era detto nel verso o nei versi perduti dopo questo. Naturalmente è: essere gli atomi senza colore. — Ed è da cominciare un capoverso con questo *quod*; chè col precedente verso è in realtà finito il paragrafo introduttivo, che tratta la questione pregiudiziale. Ora comincia la dimostrazione diretta, e in questo paragrafo Lucr. ci dà l'argomento puramente razionale, fondato sulla immutabilità degli atomi; ed è l'argomento stesso che dà Epic. *epist. ad Her.* 54, non pel solo colore ma per le qualità secondarie in genere: *ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν ἐπειδήπερ δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον* (= 751 sg. cfr. 861 sgg.) — S'è detto che il Bentley, il Lachm. e il Bern. compiono la lacuna trasportando qui il verso *ex ineunte aevo nullo coniuncta colore.* Ma vedi sopra la nota a 748, e s'aggiunga che, anche trasportato qui quel verso, si sente sempre una lacuna, perchè manca il soggetto *primordia*, e non c'è mezzo, grammaticalmente, di sottintenderlo. — **749.** Conservo questo verso come è nei mss.; onde appare la necessità di un'altra lacuna dopo, col pensiero che il Brieger propone così formulato: *et omnis* [*res dum alium capiunt mutare ipsae quoque debent*]. Gli editori hanno semplicemente mutato *et omnis* in *in omnis.* Ma " anzitutto ci vorrebbe *in omnem;* poi è aggiunta superflua questo *in omnem;* poi stona col v. seguente; chè è troppo duro intender *quod* non di *mutare in omnis*, ma del semplice *mutare* „ Brieger. Ragioni che potrebbero parer troppo sottili, se già la tradizione ci desse *in omnis*; ma poichè questo è congettura, non abbiamo il diritto di creare colle nostre congetture delle difficoltà,

continuo hoc mors est illius quod fuit ante.
755 proinde colore cave contingas semina rerum,
ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes.

---

anche non intollerabili. — **753** sg. cfr. I 792 sg. — **755.** *contingas* cfr. I 934.

757-841. Confuta più davvicino la teoria degli atomi colorati. Questo brano presenta parecchie difficoltà e oscurità. Susemihl e Brieger l'hanno discusso ampiamente e complessivamente, conchiudendo: 1.° che c'è una lacuna tra 787 e 788. 2.° che 788-794 è però strettamente collegato con ciò che precede, e che quindi errano gli editori facendo capoverso con 788 (in questo hanno ragione, e abbiamo soppresso il capoverso). 3.° che anche 817-825 va aggruppato con 788-794, perchè similmente collegato con 757-787. (Vedi anche Hörschelmann, l. c. e Brieger, *Jahrb.* 1875 p. 612.) Le loro ragioni e interpretazioni non ci sembrano tutte convincenti; ma poichè combatterle partitamente ci condurrebbe troppo in lungo, preferiamo dire quale ci sembra essere la connessione del brano, senza lacune nè trasposizioni. — Nella teoria di Epicuro il colore è costituito da una particolare disposizione (con particolari moti vibratorî) degli atomi posti alla superficie dei corpi; gli atomi essendo di diversissime forme, assai grande è la varietà di codeste disposizioni e di codesti moti. (Il *variis formis*, 758, è importante; si capisce infatti, che se gli atomi fossero tutti d'egual forma e grandezza, le superfici potrebbero bensì variare nei contorni esterni, ma non già nella interna loro contestura; non potrebbero neppur variare per maggiore o minore spessezza o rarezza degli atomi, giacchè, come s'è visto sopra 95 sgg., le distanze e le diversità di reciproci moti intestini dipendono pure dalle diverse forme di essi atomi). Sennonchè a produrre codeste disposizioni e codesti moti coloriferi è necessario l'intervento della luce (cfr. 795 sgg.): i corpuscoli di luce battono (808) sui corpuscoli disposti alla superficie dei corpi, e fanno lor prendere quelle rispettive disposizioni (varianti secondo le varie combinazioni di forme atomiche) e imprimono loro quei rispettivi moti (varianti c. s.), che abbiam detto coloriferi. Da codeste superfici effluiscono continuamente quegli idoli, quei veli atomici (v. libro IV), che, secondo Democrito ed Epicuro, danno la notizia (nel caso nostro, visiva) delle cose; questi idoli, cioè, vanno a toccare l'organo visivo; e il senso di quel contatto costituisce la sensazione del colore (cfr. 810 sgg.), che varia secondo il variare di quelle disposizioni colorifere (e moti); giacchè gli idoli, se non attraversano o una soverchia distanza o un ambiente disturbatore, conservano quelle disposizioni atomiche e quei movimenti intimi, che, per effetto della luce, avevano alla superficie dei corpi. — Ora dunque Lucrezio dice: Il mutar dei colori si spiega facilmente quando lo si faccia dipendere dalle diverse combinazioni e disposizioni e movimenti di forme atomiche (757-771) ed anche talora (770) per la aggiunta o eliminazione di certi atomi. Come possono, infatti, spiegare il mutar di colore nelle cose i difensori di *primordia* colorati? Un corpo che ha un dato colore, lo devono supporre o fatto di *primordia* tutti di quel colore, oppure misto

Praeterea si nulla coloris principiis est
reddita natura et variis sunt praedita formis,

---

di *primordia* di quel colore con altri d'altro colore. Nel primo caso è evidente che, per quanto tu rimeni e sconvolga quei *primordia*, il colore dell'insieme non potrà cambiar mai (772-776); nel secondo caso — e qui Lucrezio, o meglio il fonte epicureo di Lucrezio, ha di mira Anassagora, il quale appunto, posta la sua teoria dei corpi semplici, ossia risultanti di parti elementari della stessa natura del tutto, poi, per spiegare le variazioni, segnatamente dei colori, aveva dato un valore relativo a codesta teoria, ammettendo, in forza della divisibilità all'infinito, che in ogni sostanza ci fossero però anche elementi di tutte le altre sostanze (c'è tutto in tutto); e che il variare dipendesse appunto dal venire in vista questi o quelli di siffatti elementi, dapprima occulti: tale il cambiarsi della bianca neve in acqua bruna. Alle obiezioni che nascono dalla grande sproporzione quantitativa tra l'elemento principale e caratterizzante e ciascuno degli occulti, doveva rispondere la divisibilità all'infinito; chè anche di ciascuno di questi c'erano parti infinite. — Nel secondo caso, dunque, si risponde: 1.º, 776-783. Non vale il dire che una superficie unicolore possa risultare dall'accozzo di molti colori, così come una forma quadrata, p. es., può risultar dall'accozzo di diversissime figure geometriche; chè come nel quadrato u n o distinguo le diverse figure componenti, così dovrei poter distinguere nel colore u n o i colori componenti. 2.º 784-787 (questo non è per verità un nuovo argomento, ma una semplice spiegazione del precedente; il *praeterea* è logicamente criticabile; ci voleva un "infatti)". Infatti la diversità dei componenti non osta all'unità del quadrato, perchè la forma quadrata non è un fatto della superficie, ma de' suoi limiti esterni (nota il posto enfatico di *extra* 785); ma nel caso del colore si tratta della superficie stessa, che sarebbe nel tempo stesso variopinta e unicolore — ciò che è una contraddizione. 3.º 788-794. E ancora: la ragione prima che induce generalmente, e ha indotto anche Anassagora, ad ammettere i primi componenti colorati: vale a dire il fatto che un pezzo di carbone appare composto di pulviscoli neri, un pezzo di gesso di pulviscoli bianchi ecc.; questa prima ragione se ne va, dal momento *(quoniam)* che voi ammettete che le cose bianche non sien fatte di elementi bianchi, nè le nere di elementi neri, ma d'una mistura pluricolore (*sed variis ex* 791; e nota come questa fine di verso sottolinei appunto questa idea). Ma già! è spiegazione ben più facile e naturale, che un colore nasca da una combinazione di incolori, anzichè da un colore o da colori, che fanno a pugni con esso! [Qui il Brieger mette una lacuna tra 787 e 788, dove sia detto quale sia codesta causa che *inlicit* ad attribuir colore ai *principia;* ed anche c'è discussione quale precisamente questa causa sia. A me pare che la stretta relazione di 788 sgg. con ciò che precede indichi bene la causa, ed escluda il bisogno di lacuna. La causa, anzitutto, è s'intende da sè, ed era anche detta in 730 sgg.; "non credere — come molto naturalmente si è condotti a credere, poichè è la

e quibus omne genus gignunt variantque colores
760 propterea, magni quod refert semina quaeque

---

spiegazione che prima e spontanea si presenta — che le cose bianche sono bianche perchè composte di atomi bianchi, e le rosse similmente „; e risulta anche dal fatto contrapposto: giacchè se si dice: " la ragion prima su cui vi fondavate cade dal momento che, per spiegar il fatto d'una medesima cosa che muta colore, voi stessi ammettete che una cosa di colore uniforme sia composta di parti di diverso colore „, è chiaro che quella ragion prima doveva essere il fatto di altre cose, che, per quanto sminuzzate e rimescolate, mostrano sempre lo stesso colore. Si vede come si tratti d'un'osservazione in appendice all'ultimo punto. Se per spiegare come *quae nigro fuerint colore, marmoreo fiant candore, ut mare* (764 sgg.), voi dite che nel mar ceruleo oltre *principia* cerulei vi sono anche dei bianchi; prima di tutto vi dimostro che in tal caso sarebbe impossibile il ceruleo uniforme 776 sgg.; e poi (*tum porro,* 788) vi faccio osservare che con questa supposizione voi distruggete il vostro argomento fondamentale; il colore del composto non è più l'effetto del colore dei componenti; manca il fondamento per credere neri i *principia* del carbone e bianchi quelli del gesso. E non è molto più naturale ammettere che da atomi di nessun colore venga un colore qualunque, anzichè il bianco dal nero o viceversa? — *alba* e *nigra* qui si riattaccano appunto all'esempio dell'onde or cupe or bianche (cfr. 764 sg.); *alba ex nigris*, o *nigra ex albis* " cose bianche da *principia* neri, e cose nere da *principia* bianchi „ e non già " cose bianche da cose nere e viceversa „, come potrebbe sembrare dal fatto di onde cupe trasformantisi in bianca schiuma, e dal *quoniam; ex albis*, *ex non albis* s'intende *principiis*, come risulta da 792-794; e il *quoniam* ha qui lo stesso valore come p. es. I 581: " poichè, secondo voi dite; posto che „.] — Viene poi un'argomentazione, 795-809, fondata sul necessario intervento della luce, per la visione dei colori. Lucrezio dice anzitutto (795-798): perchè ci sien colori, c'è bisogno di luce; or come possono mai esser colorati gli atomi, che non possono uscir fuori alla luce? E a meglio provare il necessario intervento della luce pel colore cita alcuni casi di iridescenza: mutando la direzione secondo la quale i corpuscoli di luce battono sugli atomi superficiali, mutano talvolta le disposizioni e moti di essi atomi, e mutano quindi i colori: chiaro segno che i colori dipendono dal batter della luce, e che quindi non s'ha colore senza luce. Ed ora vengono due argomenti, 810-816 e 817-825, che hanno tra loro un rapporto di contrasto. Il primo è generalmente considerato dagli editori come una specie di appendice al precedente, 795-809. A me pare che con 810 si passi ad un argomento tutto nuovo e che non ha alcuna stretta affinità col precedente, epperò faccio qui un capoverso. L'argomento infatti è: " tutte le sensazioni si riducono a quella del tatto (cfr. 434), e tatto è anche la sensazione del colore: l'impressione d'un colore diversa da quella d'un altro vuol dire diversa impressione tattile, cioè diversa *forma* dell'oggetto toccanteci; come sappiamo dalla comunissima espe-

cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque,

---

rienza del toccar con mano, nel produrre l'impressione tattile il colore o non colore della cosa toccata non conta nulla affatto; e similmente gli atomi, quando per contatto producono le diverse impressioni colorate, le producono per varietà di forme, e non importa nulla che sieno colorati essi stessi. „ (cfr. l'argom. affine IV 263-266, e la nota ivi; e anche IV 228-236). Osserviamo subito che sarebbe errato l'inferire da questo argomento, come parrebbe a noi, che quindi i colori come tali, cioè nella forma che hanno come nostra sensazione, sieno per Lucrezio ed Epicuro un fatto subiettivo, a cui non corrisponda obiettivamente che un fatto di tutt'altro genere, cioè la esterior forma dell'oggetto: no; per Epicuro, anche all'infuori di noi, per effetto delle particolari forme e disposizioni atomiche superficiali, e loro reciproci moti, la foglia verde è effettivamente verde; il verde esiste tal quale sulla foglia come nella nostra sensazione. — Un'altra osservazione è che le diverse forme che producono diverse sensazioni di colore s'hanno qui a intendere piuttosto forme, o meglio superfici, di idoli che di atomi, pure ammesso che le diversità formali degli idoli dipendano da diverse combinazioni di forme atomiche, e quindi da forme atomiche; ma avvien qui quello che prima è stato detto delle diverse specie di cose: la diversità loro è bensì effetto della diversità di forme degli atomi componenti, ma in ciascuna specie sono svariatissime forme atomiche, e le medesime forme atomiche si trovano in svariatissime specie di cose. Così qui i diversi colori dipendono da diversità di forme atomiche; ma non per questo *certis certa figuris est natura coloris*, ossia non è detto che una certa figura atomica sia quella che produce il tal colore, e cert'altra un tale altro. Ed anzi i medesimi atomi possono generare diversi colori cambiando posto, come attesta uno scolio all'*epist. ad Her.* 44: [Ἐπίκ.] *τὸ χρῶμα παρὰ τὴν θέσιν τῶν ἀτόμων ἀλλάττεσθαι*... *φησί*. Cfr. Plut. *adv. Col.* 7: Epic. dice i colori *οὐ συμφυῆ τοῖς σώμασιν, ἀλλὰ γεννᾶσθαι κατὰ ποιάς τινας τάξεις καὶ θέσεις πρὸς τὴν ὄψιν*. Come del resto già Democrito: *τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι* (v. Hart, *zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Dem.* p. 30). E appunto da ciò, e forse non senza lo scopo d'una miglior determinazione di 816 (che per sè solo potrebbe indurre l'idea di un fisso rapporto tra certe forme atomiche e certi colori), è ricavato il successivo argomento 817-825, anch'esso oggetto di molta discussione. Il Brieger, dietro il Susemihl, lo trasporta dopo 794, considerandolo anch'esso collegato con 776 sgg. Importa ben fissare il senso dei primi tre versi 812-814. Questi non dicono già che gli avversari dicano che atomi d'ogni forma possano avere ogni colore — giacchè dove l'hanno detto questo? Di sopra hanno detto soltanto che in un colore ci possono essere molti colori —; ma dicono, cioè Lucrezio stesso dice, che non c'è nessun rapporto fisso tra forme atomiche e colori (v. sotto, nota speciale a 817 sgg.), poichè p. es. latte e marmo hanno egual colore, mentre l'una e l'altra cosa son formate di atomi di ben diversa forma, e ferro e marmo sono di co-

perfacile extemplo rationem reddere possis,
cur ea quae nigro fuerint paulo ante colore,
765 marmoreo fieri possint candore repente;
ut mare, cum magni commorunt aequora venti,
vertitur in canos candenti marmore fluctus:
dicere enim possis, nigrum quod saepe videmus,
materies ubi permixta est illius et ordo
770 principiis mutatus et addita demptaque quaedam,
continuo id fieri ut candens videatur et album.

---

lore molto diverso, pur essendo composti di atomi di forme simili. Ciò è detto molto chiaro, dopo la espressione *non certis certa figuris est natura coloris* (che per sè è ambigua), coll'aggiunta spiegativa *omnia principiorum formamenta queunt in quovis esse nitore* " ogni forma di atomi può trovarsi in cosa di qualunque colore „ (il Brg., per il veder qui espressa l'opinione degli avversari, non voleva l'*in*, che ha però lasciato nella sua ediz.). E il ragionamento continua liscio: [quindi, se gli atomi fossero colorati, atomi di ogni forma avrebbero ogni colore] e quindi le cose da esse composte potrebbero esse pure avere ogni colore, e ci sarebbero cigni neri e corvi bianchi. Ossia: la fissità dei colori specifici, non potendo derivare da fissità di colore di forme atomiche, non può derivare che dalle forme atomiche in sè stesse, e loro combinazioni. Così questo argomento si collega pienamente col precedente. Dopo questi argomenti-ragionamenti, viene un argomento di diretta esperienza, 826-833. " Ma che! se vediamo noi stessi le cose andar perdendo del loro colore quanto più le riduciamo in minutissime parti, cioè le avviciniamo alla condizione degli atomi. „ L'accrescitivo *quin etiam* si spiega naturalmente appunto dal carattere di questa prova, in confronto colle precedenti, e non è necessario, col Brieger, attaccarlo a 795-816, per cavarne una nuova prova in favore della trasposizione di 817-825. — Infine l'ultimo argomento, 834-841, è ancora d'indole generale, come il primo: " se ci son corpi senza odore, sapore etc., perchè non ammettere la possibilità di corpi senza colore „; anzi si riattacca al primo, ricordando con 840 il motivo di 739 sg. *iniectum animi fieri posse* sugli atomi incolori.

758. *variis formis;* è avvertita nella nota precedente l'importanza di questa varietà, che sola rende possibile la diversità di posizioni e moti reciproci. — 760. *quaeque;* non i singoli atomi, ma le singole specie, forme di atomi; ond'è pienamente confermato il *quaeque* I 578. — 761. *contineantur*, " s'attacchino fra loro „ cioè: " stieno in rapporto tra loro. „ — 763. *perfacile extemplo.* Piace questo accozzo a Lucrezio; v. *facile extemplo* IV 740. VI 898. — 767. *canos candenti marmore fluctus;* è ardito assai questo sostantivo concreto (suggerito da *marmoreo* 765) come ablativo di qualità *candenti marmore* = " (flutti) bianchi del candor del marmo. „ Circa l'abbondanza *canos candenti* cfr. 771 *candens et album*, e *Ciris* 320. — 770. Nel caso dei marosi è il

quod si caeruleis constarent aequora ponti
seminibus, nullo possent albescere pacto:
nam quocumque modo perturbes caerula quae sint,
775 numquam in marmoreum possunt migrare colorem.
sin alio atque alīo sunt semina tincta colore,
quae maris efficiunt unum purumque nitorem,
ut saepe ex aliis formis variisque figuris
efficitur quiddam quadratum unaque figura,
780 conveniebat, ut in quadrato cernimus esse
dissimiles formas, ita cernere in aequore ponti
aut alio in quovis uno puroque nitore
dissimiles longe inter se variosque colores.
praeterea nil officiunt obstantque figurae
785 dissimiles, quo quadratum minus omne sit extra:
at varii rerum inpediunt prohibentque colores,
quo minus esse uno possit res tota nitore.
tum porro quae ducit et inlicit ut tribuamus
principiis rerum nonnumquam causa colores,
790 occidit, ex albis quoniam non alba creantur,

---

vento che potrà *addere* o *demere quaedam.* — **777.** *nitor* = *color* cfr. 782. 787. — **779.** *quidd. quadr. unaque fig.* " risulta q. c. che ha una figura sola, p. es. quadrata. „ — **780** sgg. Si potrebbe dire a Lucrezio che in un mosaico di atomi variopinti non si potrebbero *cernere* i diversi colori già per la piccolezza degli atomi; e Lucr. stesso avrà avvertito, chi sa quante volte, che una superficie variopinta, a una certa distanza — tanto minore quanto più piccole le frazioni di colore — appare unicolore. Ma Lucrezio pensa sopratutto al falso e sofistico confronto tra l'unità di colore e l'unità di figura: nell'unità di figura io posso vedere o solo immaginare una quantità di figure dissimili, piccole o grandi, componenti la figura totale, senza contraddizione; ma quanto al colore, una superficie o è variopinta o è unicolore; una delle due. E il confronto sofistico non è probabile che sia supposto da Lucrezio, ma fu, io credo, realmente opposto alla teoria epicurea (democritea) dei colori. — **785.** *extra* (in posizione enfatica, e rilevato anche dall' uso avverbiale) contiene l' essenza stessa della risposta di Lucrezio. Non si comprende come il Lachmann volesse correggerlo in *ex his.* Il sogg., naturalmente, è *omne.* — **788-791.** *tum porro* etc. " E aggiungi poi che, con codesta supposizione d'un solo colore composto di più colori, tu vieni a negare precisamente quella ragione che induce a creder colorati gli elementi (il veder cioè cose bianche composte di minutissime parti bianche e simili) dappoichè, con codesta vostra supposizione, le cose bianche non son fatte di elementi bianchi, nè le nere di neri, ma *ex variis.* „

nec quae nigra cluent de nigris, sed variis ex.
quippe etenim multo proclivius exorientur
candida de nullo quam nigro nata colore,
aut alio quovis, qui contra pugnet et obstet.
795 Praeterea quoniam nequeunt sine luce colores
esse, neque in lucem existunt primordia rerum,
scire licet quam sint nullo velata colore:
qualis enim caecis poterit color esse tenebris?

— Anche il *nonnumquam* prova che si accenna a una ragione pratica, abituale o eventuale, non a una ragione astratta e teorica (e neppure a quella che dà il Munro. il quale non ha afferrato il nesso di tutto questo brano). — **791.** *cluent = sunt*, ma pur qui, come tanto spesso, conservando del senso fondamentale " appariscono „. — *nec nigra de nigris = et non nigra de nigris*. — **792** sg. costruzione: *candida nata exorientur de nullo quam de nigro colore.* — **792-794.** Valgono come chiusa generale di 757-791, non soltanto dell' ultimo argomento 788 sgg. — **796-798.** *Non existunt in lucem* non vuol già dire " non arrivano ad esser visibili, per la loro piccolezza „; chè si potrebbe opporre ch'essi son pur sempre in mezzo alla luce come i visibili che di essi risultano. La luce è effettrice di colore producendo determinate disposizioni e moti negli strati atomici che sono alla superficie dei corpi; ora, atomi propri della luce possono bensì battere un atomo qualunque, ma sulla sua superficie (possiam parlare della superficie di un atomo epicureo, come parliamo delle sue parti) non può produrre nessuna variazione di moti e disposizioni, quindi nessun colore. *Existere in lucem* significa dunque " esser soggetto all'azione della luce. „ Epperò 798 dice che l'atomo, inattaccabile dalla luce, si trova nella più fitta oscurità: anche questo verso non va punto inteso nel senso di invisibilità. Io non credo che per Epicuro l'invisibilità per piccolezza importi assenza di colore. Finchè c'è un *concilium,* di regola, c'è possibilità di azione della luce su di esso, quindi di colore. In IV 108 sgg. Lucrezio parla di animalucci così piccoli, che la terza parte sarebbe già invisibile; dunque invisibili le loro gambucce e i loro occhiolini; ma non senza colore certamente. Cfr. anche nota a 746. Vero è che 826 sgg. parrebbero condurre alla conseguenza che il colore vada svanendo colla visibilità, e scompaia quindi con essa; ma si badi che, mentre in questo caso era proprio naturalissimo il concludere appunto così, si conclude invece *prius omnem efflare colorem particulas quam discedant ad semina rerum.* E sta bene; che gli invisibili i più vicini ai *semina rerum*, concilietti di pochissimi atomi, non sien già più suscettibili di azion della luce e colore, è naturale; ma dal primo grado di invisibilità a quegli ultimi c'è molti gradi di mezzo. È da confrontare anche una discussione in Plut. *adv. Col.* circa al caso di due che si trovino al buio, ma non buio perfetto, e uno non vede proprio niente mentre l'altro intravvede pur qualche cosa, quindi qualche colore. Sebbene non

lumine quin ipso mutatur propterea quod
800 recta aut obliqua percussus luce refulget;
pluma columbarum quo pacto in sole videtur,
quae sita cervicemst circum collumque coronat:
namque alias fit uti claro sit rubra pyropo,
interdum quodam sensu fit uti videatur
805 inter curalium viridis miscere zmaragdos.
caudaque pavonis, larga cum luce repleta est,
consimili mutat ratione obversa colores;
qui quoniam quodam gignuntur luminis ictu,
scire licet, sine eo fieri non posse putandum est.

---

visto da un dei due, pure quel colore esiste per Epicuro; ed anche se tutti e due non lo vedessero. C'è un po' di luce, per quanto scarsa, dunque c'è colore. L'invisibilità per scarsa luce o per piccolezza è relativa alla forza visiva nostra; diversa da questa è la invisibilità essenziale per esclusa suscettibilità dell'azione della luce (atomi) o per assenza della luce (le cose nella piena oscurità); questa è la invisibilità assoluta ed è quella che esclude l'esistenza del colore. — **799.** Non direi con Munro *quin ipso* = *quin etiam*. *Ipso lumine:* " nella luce stessa (contrapp. a *sine luce*) si vede che il colore dipende dalla luce, poichè muta col mutar di questa „ — *propterea quod* è poco più di un " quando. „ — **800.** *refulget* v. a 27. — **802.** *cervicemst*, col Brieg., per: *cervices* (mss. L. B. M), perchè dell'*est* non si può fare a meno senza durezza, non lucreziana, del costrutto, e perchè Lucrezio par che usi normalmente il sing. *cervix* (I 35, VI 744). Winkelm *quae'st*. — **805.** Il Wakefield, in conferma della sua correzione *curalium* per mss. *caeruleum*, cita l'imitazione di Seren. Samon. 951: *Curalium vero si collo nectere males, Ne dubites illo virides miscere smaragdos.* Io accetto *curalium* per non dissentire, io solo, da tutti. Si potrebbe per altro dire, in difesa di *caeruleum*, che il rosso è già accennato in 803, e che l'effetto cangiante è piuttosto tra il ceruleo e il verde. — **804.** *quodam sensu.* Il Brieger, senza mutare, condanna però come corrotto, perchè " non quodam sensu, ut id, de quo Lucretius IV 446 dicit, sed quodam luminis ictu „. Eppure il caso di IV 446 e questo qui sono assai affini; in ambidue *quodam sensu* " per una certa maniera di sentire; per una particolare e strana sensazione „ accenna alla meraviglia e al dubbio che nasce in noi, là per il contrasto coll'esperienza solita, qui per il contrasto col colore visto immediatamente prima. Epperò men bene il Munro: " by certain way of looking „. — **807.** *obversa* " secondo che, girando, si rivolge alla luce „ (non *a noi*, per stare nella teoria.) — **808** sg. voglion dire: in questo caso è manifesto che un dato colore dipende da un dato *ictus luminis*, e un dato altro da un dato altro; è manifesto quindi che i colori dipendono dai colpi della luce, ed è quindi evidente che senza luce non c'è colore. — **809.** scire *licet* = *scilicet*.

810 Et quoniam plagae quoddam genus excipit in se
pupula, cum sentire colorem dicitur album,
atque aliud porro, nigrum cum et cetera sentit,
nec refert ea quae tangas quo forte colore
praedita sint, verum quali magis apta figura,
815 scire licet nil principiis opus esse colores,
sed variis formis variantes edere tactus.
Praeterea quoniam non certis certa figuris
est natura coloris et omnia principiorum
formamenta queunt in quovis esse nitore,

---

cfr. I 210. — 813 sg. " E siccome nel contatto non ha importanza il colore, ma la sola forma ". Costr. *verum magis quali figura apta sint* " ma piuttosto con qual forma sieno adattate, applicate, toccanti. " Questo *aptus* non è raro in Lucr. nel senso di congegnato, commesso con q. c., attaccato in modo combaciante, cfr. p. es. V, 537 555 558. — 816. Il sogg. *principia (ea)* è facilmente sottinteso. — 817 sgg. Più volte Lucrezio, difendendo un punto della sua teoria, ammette senz' altro come concessi altri punti, e ad essi si appoggia. Così qui egli ammette come fuor di discussione tutta la sua teoria sulle diverse forme atomiche. Ciò posto ecco il ragiononamento, forse troppo concisamente esposto: Noi vediamo che non c'è nessun legame tra determinate forme atomiche e determinati colori: infatti tanto gli atomi in gran maggioranza ispidi ed *hamati* del marmo, come quelli in gran maggioranza rotondi e levigati del latte si trovano nel bianco; e viceversa trovi le medesime forme ispide così nel marmo come nel ferro, le medesime forme rotonde e levigate nel latte e nel vino. Se dunque è il colore degli atomi stessi che dà il colore alle cose, vuol dire che atomi di qualunque forma possono avere qualunque colore; c'è atomi bianchi tanto di forma ispida, come di forma rotonda e levigata, e tanto gli atomi ispidi quanto i levigati possono essere o bianchi o bruni. Ciò posto, quella precisa combinazione e proporzione di forme atomiche che costituisce, poniamo, il latte, perchè non potrebbe constare di atomi neri anzichè bianchi? e perchè non potremmo avere anche del latte nero? Come si spiega dunque la fissità specifica dei colori? Si spiega, dice Lucrezio, così: la precisa combinazione di forme atomiche del marmo è simile, ma pur diversa da quella del ferro; diversa tanto che, esposta ai colpi della luce, si dispone e atteggia e vibra in modo diverso, da quello che fa la combinazione ferrea; e la combinazione atomica del latte, per quanto distante da quella del marmo, è però tale che, sotto la luce, e per rispetto alla luce, si atteggia e vibra in modo simile a ciò che fa il marmo. (Vedi sopra, circa il senso delle due espressioni *non certis... coloris...* e *omnia... nitore.*) — 819. *formamenta* " altra parola propria di Lucrezio e del suo imitatore Arnobio " Munro. — *nitore*, c. s. = *colore;* è però giusta l'osservaz. del Brieger (Jahrb. 1875, p. 611) che *nitor propriam.* *indica* una distesa di egual colore; infatti

820 cur ea quae constant ex illis non pariter sunt
omne genus perfusa coloribus in genere omni?
conveniebat enim corvos quoque saepe volantis
ex albis album pinnis iactare colorem,
et nigros fieri nigro de semine cycnos
825 aut alio quovis uno varioque colore.
Quin etiam quanto in partes res quaeque minutas
distrahitur magis, hoc magis est ut cernere possis
evanescere paulatim stinguique colorem;
ut fit ubi in parvas partis discerpitur austrum:
830 purpura, poeniceusque color clarissimu' multo,
filatim cum distractumst, disperditur omnis;
noscere ut hinc possis prius omnem efflare colorem
particulas, quam discedant ad semina rerum.
Postremo quoniam non omnia corpora vocem
835 mittere concedis neque odorem, propterea fit
ut non omnibus adtribuas sonitus et odores:
sic oculis quoniam non omnia cernere quimus,
scire licet quaedam tam constare orba colore
quam sine odore ullo quaedam sonituque remota,

---

dove questo concetto della distesa resta escluso. Lucrezio usa *color*, 793 797 798 811 813 823 825. — **820.** *ex illis*, non *principiis*, ma *figuris*, *formamentis*; "le diverse specie di cose che sono il risultato delle diverse combinazioni di forme atomiche." — **824.** *volantis* non è superfluo, ma compie il poetico *iactare*. — **825.** cfr. 782. — *varioque* = *variove*; il M., perchè Lucr. usa spesso *quivis unus* = *quivis*, preferisce prendere *vario* come pleonastica ripetizione di *alio*. — **826.** *quin etiam*, vedi nota gen. (p. 249). — **829.** *austrum*, con Göbel, Munro e Brieger per mss. *aurum* (già Wak. *ostrum*). *Austrum* è la lana tinta di porpora, non i vestiti purpurei, come vuol M.; infatti Lucr. dice poi: quando questo ostro *distractum est filatim*, allora il color di porpora (*purpura poenuceusque color* endiadi: il punico vivissimo color delle porpora) se ne va: il filo che si vede non appar più purpureo. Lachm. *aurea purpura* e *distracta*; Bern. *usu*... e *distracta*. — **831.** *disperditur*, mss. Brieg., è corretto da L. Bern. e M. in *dispergitur*; ma se *dispergitur* risponde meglio alla fantasia, *disperditur* (si distrugge) risponde meglio alla teoria. — **833.** *discedant* "s'allontanino (si riducano) fino alla piccolezza atomica". — **837** sg. Anche qui parrebbe implicito che dove c'è invisibilità, per qualunque ragione, non c'è colore. Ma il preciso argomento di Lucrezio è: come ti basta il non sentir odore di certi corpi, per ammettere senz'altro l'esistenza di corpi senza odore, così deve bastarti l'invisibilità di certi corpi, per ammettere possibile che ci sien corpi senza la condizion prima

840 nec minus haec animum cognoscere posse sagacem
quam quae sunt aliis rebus privata notare.
Sed ne forte putes solo spoliata colore
corpora prima manere, etiam secreta teporis
sunt ac frigoris omnino calidique vaporis,
845 et sonitu sterila et suco ieiuna feruntur,
nec iaciunt ullum proprio de corpore odorem.
sicut amaracini blandum stactaeque liquorem

della visibilità, il colore. — **840.** *haec* riferito, naturalmente, non all' ultimo *quaedam* (839), ma al *quaedam* di 838. — Questo verso ti richiama a 739 sg.

842-864. Ha detto un po' a lungo del colore, di cui il nostro spirito ha la massima difficoltà a spogliare i corpi. A compimento dice ora, brevemente, che anche le altre qualità secondarie, odore, sapore, suono, calore, freddo, non sono inerenti alla materia prima. Accenna dapprima, con un esempio, come non sia necessario, perchè una cosa abbia una qualità, p. es. odore, che l'abbia la materia fondamentale di cui quella cosa consta; poi viene il vero argomento: che cioè odore, calore, suono ecc. sono in fatto emanazioni, distacco di particelle dai corpi odorosi, sonori, ecc.; e gli atomi, assolutamente solidi e immutabili, non possono *mittere de se* particelle proprie. È l'argomento — o per lo meno il brano — conchiude colla necessità di privar gli atomi di codeste qualità, se si vuole che sieno imperituri, e che qualche cosa di imperituro resti a solido fondamento delle cose. Cfr. nota a 747. — **843.** *manere* = *esse* e, **845.** *feruntur* = *sunt*, dice il Munro. Vero; ma come il solito *cluere*, son pur destinati a dir qualche cosa di più dell'astratto *esse*; in *manere* si nota anche la persistenza, in *feruntur* il particolar modo di esistere. — Il Munro fa avvertire la gran varietà di espressioni per notare la privazione: *spoliata, secreta, sterila, ieiuna, seiuncta*, e sopra: *privata, sine odore, sonitu remota, orba colore, efflare, stinqui, evanescere colorem.* — Il Munro stesso nota a questi versi: " Già prima Democrito νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, etc "; un appaiamento che non potrebbe esser più contrario al vero. Se c'è sentenza di Democrito contro cui protestino Epicuro e Lucrezio è appunto questa famosa: νόμῳ γλυκὺ etc. — *teporis... frig... cal. vap.* " nè caldo, nè freddo, nè temperatura media. " — Il calore, nel concetto del poeta, è realmente un *calidus vapor.* — **845.** *sterilus* anche in Festo. — *suco* = *sapore*; e anche qui: sapore e suco non son cose essenzialmente distinte. — **846.** *proprio*, con L. e B. per mss. *proprium*, conservato dal Munro e dal Brieger. Il Brieger dice la mutazione " sine causa "; ma io non mi so persuadere che Lucrezio invece del naturalissimo *proprio de corpore* abbia scritto un *proprium* che si trascina dietro l'inutilissimo *de corpore*. Il Munro paragona *suum* 855; ma, oltrechè in sostanza a quel *suum* corrisponde tutto *proprio de corpore*, si noti che in 855 *suum* ha la sua ragione pel contrapposto all'odore delle cose cui i primordii formano, e qui questa ragione manca affatto. — **847** sgg. La

et nardi florem, nectar qui naribus halat,
cum facere instituas, cum primis quaerere par est,
850 quoad licet ac possis reperire, inolentis olivi
naturam, nullam quae mittat naribus auram,
quam minime ut possit mixtos in corpore odores
concoctosque suo contractans perdere viro,
propter eandem *rem* debent primordia rerum
855 non adhibere suum gignundis rebus odorem,
nec sonitum, quoniam nil ab se mittere possunt,
nec simili ratione saporem denique quemquam
nec frigus neque item calidum tepidumque vaporem,

*

cetera; quae cum ita sunt tamen ut mortalia constent,

---

similitudine è poetica, e non la pretende ad esattezza; è anche poeticamente involuta, quasi a velare la poca esattezza. " Come tu per far un unguento odoroso cerchi dell'olio inodoro, affinchè ecc. „; ma vuol dire " come negli unguenti odorosi la *materia prima* è essa stessa inodora, non emette odori, ma questi le son tutti aggiunti; così nelle cose non è la *materia prima* che è essa stessa odorosa — giacchè essa non può emetter nulla „; si scherza un po' sul velato concetto di materia prima, in doppio senso; e anche 854 *propter eandem rem debent* par che oscilli scherzosamente tra un senso finale, che par venire da ciò che precede, e il vero senso puramente causale: anzi neppur causale, perchè in fondo *propter eandem rem* non ha da significare che " similmente „. — *amaracini* cfr. IV 1171. VI 973. — *stactae*, qui l'unguento di olio e mirra, sebbene secondo Plinio e Dioscoride (citati dal Munro) si chiami così l'unguento fatto di mirra senza olio. — **848.** *florem*, il profumo, come III 221 *Bacchi cum flos evanuit;* però qui è per l'oggetto che manda profumo, come anche noi usiamo la parola *profumo.* — **850.** *quoad licet ac possis rep.* " fin dove è possibile e ti *riesca* di trovarne „; e si riferisce a *inolentis;* " il più inodoro che ti sia possibile. „ Non è necessario mutare *possis* (mss. Mun. Brieger) in *potis es*, col Lachmann e il Bern. — *inolentis, ἅπ. λεγ.* — **851.** *auram*, cfr. Verg. *georg.* IV 417. *spirarit crinibus aura.* — **853.** *suo* è dilogico: *quam minime ut possit odores mixtos concoctosque in corpore suo perdere suo viro.* — *suo viro* " colla sua punta „; *virus* si dice di cosa che manda cattivo odore; v. VI 805. Munro cita anche Marziale VI 93 7. I 87 5. Qui è piuttosto lo stesso odore pungente. — **854.** *debent* ha tutto il suo valore; gli atomi non solo non è necessario che sieno, ma è necessario che non sieno odorosi per far cose odorose: con graziosa corrispondenza anche alla similitudine dell' olio, che d e v e essere inodoro. — **855.** *rebus* i. e. *olentibus;* e così *non adhibere debent sonitum suum gignundis rebus sonantibus* etc. — **859.** Anzitutto perchè *cetera*, se nei versi precedenti le ha tornate a enumerar

860 molli lenta, fragosa putri, cava corpore raro,
omnia sint a principiis seiuncta necessest,

tutte, e con certa enfatica ampiezza, codeste qualità enumerate 843 sgg.? E a che risponde il *tamen?* Dice il Munro che risponde, come tanto spesso, a qualche cosa di sott'inteso; qui al pensiero: per quanto diverse fra loro sieno codeste cose. Ma senza il Munro che ce n'avverte, chi pensa a questo sottinteso? E che calore, suono, odore sieno detti *lenta, fragosa, cava* e *corpore molli, putri* (passi pel *raro*) se non è impossibile, come vuole il Brieger — poichè son corpi, e Lucrezio potrebbe aver l'intenzione di rappresentare in forma molto accentuata il loro carattere di corpi non atomi — è però molto strano. Il Brieger legge:

> ...tepidumque vaporem,
> cetera, quae comitant, tamen ut mortalia constent,
> molli lenta, fragosa putri, cava corpore raro:
> omnia sint...

e giustificato *comitant*, att. e trans., con I 97 intende: " (gli atomi non possono portar di proprio nè odore nè suono) nè alcuna di quell'altre qualità che vanno compagne a corpi che son pieghevoli perchè di struttura molle, friabili perchè di struttura sbriciolata, cavi perchè di struttura porosa, con questo però, nota bene, che sono anche di struttura mortale. „ La proposta è acuta; ma è forzata l'interpretazione di *tamen* (e il citato *irasci celerem, tamen ut placabilis essem* parla più contro che in favore), e riesce d'una durezza non lucreziana il passaggio da 860 a 861, senza *quae* o *haec*. E in forma così contorta, che cosa verrebbe a dirsi in sostanza? " Non convengono agli atomi tutte quelle qualità che accompagnano corpi contenenti vuoto, e quindi mortali „; una semplice affermazione — e falsa per giunta, poichè forma e peso p. es. son qualità proprie dei corpi mortali come degli immortali. Io non son persuaso che sia da toccare *cum ita sunt*, e caso mai proporrei la correzione di *tamen* in *tandem* (" in fin dei conti „), rassegnandomi a *cetera* e a *vapor, odor* etc. detti *lenta, fragosa* etc. Ma io son persuaso che tra 858 e 859 c'è una lacuna, e forse non d'un sol verso o due. Cosa ci fosse non so. Ma noto che l'argomento essenziale è: gli atomi *nil a se mittere posse;* e che questa affermazione fosse accompagnata da una qualche giustificazione, o richiamo d'una giustificazione (p. es. *soliditas*), e da un qualche accenno anche che tutte quelle qualità voglion dire emissione, stacco di particelle, era più che naturale; e del pari molto naturalmente s'attaccava il concetto che gli atomi per lasciar qualche cosa di sè dovrebbero contener del vuoto, e allora sarebbero mortali; e che per conseguenza quelle qualità sono inerenti a cose le quali, per quanto di diversissime costituzioni — molli o durissime ecc. — però essendo tutte di costituzione mortale (859), come contenenti tutte del vuoto (860), formano una classe di cose del tutto *disiuncta* dagli atomi, se pur vogliamo un solido fondamento alla esistenza stessa *(summa salutis)* delle cose. Certo piacerebbe di più che la conclusione dicesse *seiuncta a principiis* le qualità stesse, anzichè le cose qualificate; *ma torna poi* lo stesso. — **860.** fragosa = fragilia.

inmortalia si volumus subiungere rebus
fundamenta, quibus nitatur summa salutis;
ne tibi res redeant ad nilum funditus omnes.
865 Nunc ea quae sentire videmus cumque necessest
ex insensilibus tamen omnia confiteare
principiis constare. neque id manufesta refutant
nec contra pugnant, in promptu cognita quae sunt,
sed magis ipsa manu ducunt et credere cogunt
870 ex insensilibus, quod dico, animalia gigni.
quippe videre licet vivos existere vermes
stercore de taetro, putorem cum sibi nacta est
intempestivis ex imbribus umida tellus;

865-1022. Un' ultima qualità manca agli atomi: il senso. Anche il senso non è che moto di atomi acconciamente formati e disposti, e un senziente è un aggregato di insenzienti. Con ciò tocca una questione importantissima, e più che mai viva e insoluta anche nella moderna Evoluzione: come mai della materia insensibile può trasformarsi in sensibile. Tanto che anche oggi rifiorisce ogni tanto l'opinione che il senso, il pensiero, possa esser già inerente ai primi elementi materiali, agli atomi. Questa è l'opinione che anzitutto Lucrezio combatte; ed ha quindi di mira non tanto le scuole spiritualistiche o dualistiche, quanto la scuola di Anassagora che anche la materia dotata di sensitività considerava composta all'infinito di parti omogenee al tutto. E questa è la prima parte della trattazione, fino a 930. Da 931 in poi difende la sua spiegazione del come il *sensile* venga dall' *insensile*, contro altre opinioni, che, pure ammettendo la cosa, tentavano altre spiegazioni. Ma verso la fine (963 sgg.) si trova ricondotto alla prima tesi, la insensibilità degli atomi. — La prima parte, 865-930, si divide in tre paragrafi; nel 1.° si danno prove dirette di *sensilia* da *insensilia* (865 885); nel 2.° si risponde a una obiezione cavata da una osservazione comune (886-901); nel 3.° si mostra l'assurdità della dottrina che fa i *sensilia* composti di *sensilia*.

865-885. Due generi di fatti fanno, per così dire, credere senzienti formarsi di elementi insenzienti: qualche esempio di generazione spontanea — esempi grossolani, ma ammessi come fuor di dubbio dalla fisiologia antica — e i cibi che si trasformano in elementi costitutivi di esseri viventi. — **866.** *insensilibus; insensile*, come poi *sensile*, sono parole foggiate da Lucrezio. *Insensile* è usato anche dal suo costante imitatore Arnobio. — **869.** *manu ducere* = χειραγωγεῖν. Verg. *Aen.* III 372 *Ipse manu multa suspensum numine ducit.* — **872.** *putorem* (cfr. 929; VI 1099), il fradiciume della terra, fatta *putris* dalla pioggia. Secondo Varrone la parola significherebbe piuttosto l'odor di fradicio, un *putidus odor.* — Colla solita abbondanza (non superfluità) aggiunge *umida nel* v. seguente. — Lucrezio ritorna su questi fatti 898.928. III 717. V 794. — **873.** *intempestivis* (anche 929 VI 1100). *Intempestivus*

praeterea cunctas itidem res vertere sese.
875 vertunt se fluvii frondes et pabula laeta
in pecudes, vertunt pecudes in corpora nostra
naturam, et nostro de corpore saepe ferarum
augescunt vires et corpora pennipotentum.
ergo omnes natura cibos in corpora viva
880 vertit et hinc sensus animantum procreat omnes,
non alia longe ratione atque arida ligna
explicat in flammas et in ignis omnia versat.

significa: fuor di tempo. Ma Lucrezio par che l'usi come altri usa *intempestus;* p. es. Verg. *G.* I 247 *intempesta nox silet semper;* quindi piuttosto: pioggε fuor di misura. — **874.** *cunctas.* Tutte le cose in generale si trasformano le une nelle altre; però subito il poeta restringe gli esempi a quella classe di trasformazioni che metton capo al *sensile,* e, rispetto a queste, *cunctae res* non va più, o per lo meno va inteso con qualche restrizione. Infatti, il poeta più sotto distingue tra le universe cose quelle che *creant sensilia* (892), e dice anche che non tutte le grandezze e forme atomiche (894 sg.) possono entrare nella costituzione di *sensilia.* Cose p. es. che *non creant sensilia* saranno, per Lucrezio, sassi e metalli. Anche entro essi si troveranno *primordia* atti a entrare in una costituzione *sensilis;* ma la massima parte dei *primordia* di sassi e metalli n'è esclusa. — **875.** Cfr. 596. — **876.** *in corpora nostra* “ diventando nostro corpo. ” — **878.** *et corpora pennipotentum* = V 786. — **880.** *hinc* non è da riferire, in pensiero, a *corpora viva,* poichè *viva* e *sensus* significano la stessa cosa; è da riferire, almeno mediatamente, a *cibi,* i quali, quando hanno assunto quelle forme *(corpora)* che sono acconce alla vita, *procreant* appunto la vita, cioè *sensus.* — **881** sgg. Il paragone è scelto come vicinissimo al fatto stesso che si spiega: il legno, materia grossolana, il fuoco la sottilissima, o quasi, delle materie; tanto sottile che in più scuole filosofiche (Eraclito, Democrito, Stoici) era parsa la materia adatta per farne l'anima. Anzi, se la similitudine, come è probabile, non è venuta in mente a Lucrezio, ma l'aveva già fatta Epicuro, c'è in essa per fermo una allusione a codeste dottrine. — *explicat;* l'espressione è assai felice ad indicar la grande diversità e novità del nuovo prodotto, e l'improvviso divampare; ed è insieme fedele alla teoria. — **882.** *omnia* (trascurato il poco residuo delle ceneri) è parallelo a *omnes (cibos)* di 879. Lucrezio accentua la totalità della trasformazione, sebbene non essenziale, per dar più risalto all'efficacia delle *positurae* (883-885). E ciò ha provocato l'inutile *omnes (sensus)* di 880. — Giova ricordare che per Epicuro è bensì soltanto l'anima, anzi una parte dell'anima, capace per sè stessa di creare *sensum;* ma per comunicazione, poi, anche tutto il corpo diventa senziente. Dunque è corretto che Lucrezio faccia trasformarsi in sensile tutto ciò che è cibo; e quell'*omnes (sensus),* che abbiam detto inutile,

iamne vides igitur magni primordia rerum
referre in quali sint ordine quaeque locata
885 et commixta quibus dent motus accipiantque?
Tum porro quid id est, animum quod percutit ipsum,

è vagamente ispirato da questo pensiero. — **883** sgg. " Di queste trasformazioni non c'è che una spiegazione possibile: il *mutatus ordo* (e *motus* conseguenti); vedi dunque quanta potenza abbia l'*ordo*. „ Più sotto (894) ricorda anche la necessità di certe grandezze e forme atomiche, per costituir *sensilia:* ma qui il pensiero è fissato sopratutto ai *cibi* che si trasformano totalmente (o quasi) in *sensile*, e son quindi *a priori* fatti di atomi acconci, sicchè l'unica nuova condizione richiesta è l'*ordo*. — **884**. Anche questo *quaeque*, come 760 I 578 ecc., vuol dir le singole specie o forme di atomi, non i singoli atomi. — **883-885** cfr. 1007-1009.

886-901. Non bisogna dimenticare che nel pensiero filosofico antico, come non riusciva strano, in genere, od oscuro il concetto di un'anima materiale, così il concetto che della materia insensibile, sia per intima, dinamica trasformazione, sia per meccanico coordinamento di parti, potesse diventar senziente e pensante, non appariva cosa così poco comprensibile come pare per avventura a noi moderni, che ci affatichiamo di più intorno all'essenza del fatto subiettivo. La tesi che qui Lucrezio difende, non era la più contraddetta od ostica; anzi al contrario. Già abbiamo accennato alla facilità con cui si credeva alla generazione spontanea. Ciò spiega il tono di impaziente ironia con cui Lucrezio introduce ora l'obiezione avversaria: " D'altra parte, poi, che cosa è quel gran fatto, che fa così gran colpo sull'animo da smuoverlo nella sua convinzione d'un fatto pur così evidente, da renderlo oscillante tra diversi pensieri, sì che tu non creda *ex insensilibus sensile gigni?* Il gran fatto è che l'uomo non è mai riuscito, con tutti i tentativi e con tutte le mescolanze di quelle tali materie, dalle quali vediamo in natura nascere esseri viventi, non è mai riuscito a creare un vivente, a suscitare la minima scintilla di senso. [Questo è il valore dell'obiezione, sebbene Lucrezio la presenti, quasi sprezzantemente, in forma attenuata nei vv. 889 sg.] Quasichè noi si dica che basti mescolar comunque quelle materie, perchè n'esca senz'altro la vita! La vita è il prodotto di particolarissime combinazioni e condizioni atomiche, che, per la infinita piccolezza, si sottraggono affatto alla nostra osservazione (897), e non le possiamo quindi riprodurre a nostro piacimento. Ma in natura avvengono, poichè il fatto della nascita di viventi da materia morta è un fatto innegabile. „ Così intendo questo non facile paragrafo; così soltanto, mi pare, si ha un vero nesso logico. Vedi anche le note parziali. — **886**. *percutit;* non c'è solo l'idea del produrre viva impressione, ma del colpire offendendo, del togliere all'*animus* la sua serenità, e sconvolgerlo. — *ipsum;* si suole intendere *id ... ipsum*, dove non sento la forza e la ragione di *ipsum;* io intendo *animum ... ipsum*, con un semischerzoso accenno a ciò, che *animus*, in certo modo, è lo stesso *sensus;* e per la stessa intenzione *sensus* nel v. sg. è usato nel significato di

quod movet et varios sensus expromere cogit,
ex insensilibus ne credas sensile gigni?
nimirum, latices et ligna et terra quod una
890 mixta tamen nequeunt vitalem reddere sensum.
illud in his igitur rebus meminisse decebit,

sententia, affatto insolito in Lucrezio: qui, dove si parla tanto di *sensus*, un vero gioco di parole. Come se Lucrezio dicesse: " E che cosa è poi questo argomento così potente da indurre in errore, circa l'origine del sentire, lo stesso sentire, e lo tira a sentire falsamente? „ Cfr. a III 239 sg. — 888. Questo verso è citato da Prisciano con *nasci* in luogo di *gigni*. Ora, nella *Bibliotheca maxima patrum* uno scrittore del XII secolo, Onorio di Autun, cita questo verso con *gigni*, e s'era quasi concluso che Onorio citava non da Prisciano ma dal poeta stesso; onde l'interessante illazione che nel XII secolo Lucrezio si leggesse. Ma ora si sa che il *gigni* è stato sostituito a *nasci* dall'editore della *Bibliotheca;* chè Onorio ha copiato il passo in questione da Guglielmo di Hirschau (XI secolo), il quale cita il verso con *nasci* — dunque da Prisciano (v. *Phil.* XXX p. 236 sgg.). — 889. *latices*, parola che Lucrezio usa per indicar liquidi in genere, è mia congettura per *lapides* dei mss. e di tutte le edizioni, e si connette colla spiegazione di tutto il paragrafo qui sopra esposta. Ecco le mie ragioni: 1.° Nella risposta, 891 sgg., Lucrezio distingue espressamente tra le cose quelle che possono crear *sensilia*, cioè dei viventi: tali sono *ligna, terra stercus, ova, cadavera* (cfr. 872 928. III 717. V 794); ma *lapides* è impossibile che appartenga a questa classe. 2.° Con *lapides, ligna* e *terra* non si comprende il *mixta:* fare una miscela di *lapides* e *ligna*, o *lapides* e *terra,* o *terra* e *ligna?* Non ha senso. 3.° Nè si dica che *latices* è contraddetto da 898 sg., dove invece una miscela di *acqua* con *ligna* o *terra,* genera de' viventi; si verrebbe ad attribuir questo strano ragionamento a Lucrezio: " Voi non credete che *insensilia* possan generar *sensilia*, perchè una miscela di sassi con legno o terra non ne genera; ma badate che ne genera una miscela di acqua con legno o terra. „ L'obiezione che Lucrezio si fa deve esser più ragionevole; cioè: " Avendovi citato sopra (871 sg.) qualche caso di generazione spontanea, pure voi dubitate, perchè pensate: ma allora ogni qualvolta p. es. s'abbia della legna bagnata o della terra bagnata dovrebbero nascere dei viventi; invece noi vediam che per solito ciò non avviene. „ E quindi vien naturale la risposta: " ma io non dico che quelle cose che possono produrre *sensilia*, come terra bagnata o legna bagnata, li abbiano a produrre sempre e in qualunque condizione; bisogna che in esse si avverino certe condizioni atomiche; condizioni che sfuggono al nostro sguardo; epperò vedendo legna bagnata o terra bagnata, non possiam dire se nasceranno o non nasceranno vermiciattoli. Sta il fatto però che qualche volta, sopratutto quando legna o terra sieno bene infracidite, quelle condizioni si avverano, perchè de' viventi nascono. „ — Come, però, è accennato sopra, credo che Lucrezio *oltre, e più ancora*, che all'osservazione di soliti casi di

non ex omnibus omnino, quaecumque creant res
sensilia, extemplo me gigni dicere sensus,
sed magni referre ea primum quantula constent,
895 sensile quae faciunt, et qua sint praedita forma,
motibus ordinibus positura denique quae sint.
quarum nil rerum in lignis glaebisque videmus:
et tamen haec, cum sunt quasi putrefacta per imbres,
vermiculos pariunt, quia corpora materiai

---

terra e legna bagnata senza che s'abbia generazione, alluda a tentativi ed esperienze di ingenui naturalisti di far nascere de' viventi, mescolando materia legnosa e terra e acqua [o anche altri liquidi, con cui forse credessero di ridurre la materia legnosa a condizione simile al letame — *stercus*, 872 —; allora si comprenderebbe meglio il rapporto tra qui e 871 sgg.; là Lucrezio ha citato il caso di terra letamata e bagnata di molta pioggia; qui si capirebbe meglio la sostituzione di *ligna* a *stercus*, e non si tratterebbe di legna bagnata o terra bagnata, ma d'una mescolanza di legname e terra e *latices* — e anche il generico *latices* si spiegherebbe meglio; anzi l'unione delle tre cose insieme par richiesta da *una* 889]. Posto ciò, si capisce la recisa affermazione *nequeunt*, 890, senza un: per solito; e *reddere* è più chiaro, ha tutto il suo significato: darti (in risposta a' tuoi tentativi). — **892.** sg. *quaecumque creant res sensilia extemplo* etc. È la lezione mss. [salvo *extemplo* per *etemplo*], ch'io conservo con Winkelmann e Brieg., contro *quaecumque creant res, sensile et extemplo* di Lachm. Bern. e Munro. La lezione dei mss. è chiarissima: io non dico che quelle tali cose che sogliono produrre *sensilia*, cioè *latices, terra, ligna* etc. (distinte da quelle che non sogliono produrne, *lapides*, *ferrum*, *aurum* etc.). — *extemplo* " senz' altro (mescolate tra loro). " — **894.** Non tutti i *primordia* costituenti *latices, terra, ligna* sono atti e concorrono a far *sensilia;* ma solo quelli di essi che hanno una certa piccolezza, una certa forma, o certe forme: e questi devono inoltre combinarsi in certe disposizioni e moti reciproci. Quando dunque o di siffatti *primordia* non ce ne sia in quantità sufficiente e nelle volute proporzioni, o non riescano a stabilire le richieste *positurae* e quindi i richiesti *motus*, nessun *sensus* è prodotto. (E possiamo noi produrre queste condizioni? No, per la ragione detta nel verso seguente.) — **897.** Traduce il Munro: *None of which conditions we find in woods and clods.* No! Già, intanto, per dir questo Lucrezio, secondo la sua consuetudine, non avrebbe detto *nil videmus* ma *nil esse videmus.* Poi non va il senso; *in lignis glaebisque*, finchè restan tali, non ci saranno quelle *positurae* e *ordines* e *motus;* ma atomi della richiesta piccolezza e forma ci sono. Il senso di questo verso è, come ho già accennato, che queste condizioni sfuggono alla nostra osservazione. — *Quarum rerum nihil.* Munro cita vari passi di Cesare con questa costruzione *Bell. G.* III 4.3. V 1.7. *Bell. C.* I 7.7. II 43.2. — **898** sg. Questi versi par che dien ragione alla traduz. or citata del Munro, perchè dicono: eppure queste *glaebae* e *ligna*,

900 antiquis ex ordinibus permota nova re
conciliantur ita ut debent animalia gigni.
Deinde, ex sensilibus qui sensile posse creari
constituunt porro ex aliis sentire suëtis

*

mollia cum faciunt: nam sensus iungitur omnis

quando sopravvenga la pioggia a metterli in putrefazione, *vermiculos pariunt*. Ma è un'apparenza; giacchè subito dice: *quia corpora materiai* (cioè delle *glaebae* e *ligna!* — quelli dell'acqua stessa son qui soltanto sottintesi) *permota nova re* (la pioggia) *conciliantur* etc. Per tener la traduz. del Munro bisognerebbe intendere *quarum nil rerum* soltanto di *ordines*, *positurae*, *motus* e non di *quantula* e *qua praedita forma*, ciò che è impossibile Il vero è che la forma d'attacco non è logicamente precisa. Lucrezio voleva dire: eppure queste condizioni (che noi non possiamo nè osservare, nè riprodurre) si avverano talvolta, perchè vediamo che quando o *ligna* o *glaebae* diventan fradicie per moltissima acqua avvien che nascan vermini. Ma perchè in 897, invece di *in aqua lignis glaebis nil videmus*, ha detto solo *in lignis glaebisque*, il bisogno di parlare anche dell'acqua prende il di sopra e gli fa dire " le quali *glaebae* e *ligna* però, quando vi si mescola molta acqua, producono vermini, perchè si avverano quelle condizioni. „ Siffatte sconnessioni nella *forma* del ragionamento — anacoluti logici – non sono infrequenti in Lucrezio. — **901.** = *conciliantur ea ratione qua debent animalia gigni* " si dispongono in quella maniera, per effetto della quale devono *animalia gigni* „. Va dunque bene l'indicativo *debent*.

902-930. Ho creduto opportuno di distinguere col capoverso questo paragrafo dal precedente. Certo c'è meno relazione tra questo e il precedente, che tra il precedente 886-901) e il primo (865-885). — Qui attacca direttamente la dottrina omeomerica, rispetto ai *sensilia*, mostrando gli assurdi a cui mena; che sono in sostanza due: la inevitabile mortalità dei *primordia;* la impossibilità di ottenere l'unità del senso vitale.

902-904. mss. *deinde... suëti... mollia cum faciunt* non hanno nè senso nè costruzione, e hanno molto tormentato i critici. Il Lachm. ci fa quattro correzioni (*ea* per *ex*, *seminibus* per *sensilibus*, *suëtis* per *suëti*, *iam* per *cum*); Il Bern. accetta *ea* e *suëtis*, e fa *conficiunt* per *cum faciunt* (con uso improprio di *conficere*). La strada giusta l'ha trovata il Christ, ammettendo una lacuna tra 903 e 904; lacuna che oggi è generalmente ammessa (d'un verso) col pensiero: fanno i *primordia* (dei *sensilia*) mortali. Infatti 902 e 903 hanno tutto l'aspetto sano, salvo che la correzione *suëtis* per *suëti* quasi s'impone; e similmente *mollia cum faciunt* è inattaccabile, e garantito da ciò che segue. Dunque c'è lacuna, perchè ci vuole la principale. Ma restano incertezze sul preciso contenuto della lacuna, e sul preciso senso e riferimento di *porro ex aliis sentire suëtis*. (V. p. es. Sus. e Brieg. in

905 visceribus nervis venis, quae cumque videmus
mollia mortali consistere corpore creta.

Phil. 25, e di nuovo Brieger, *Jahrb.* 1875.) Ecco come io intendo: " Coloro i quali ammettono che il *sensile* possa esser formato di *sensilia*, i quali alla lor volta hanno il lor sentire da altri — cioè son *sensilia* anch'essi, perchè composti di *sensilia* <e così via via, o vanno all'infinito in questa suddivisione omeomerica, e urtano contro l'assurdo della divisibilità all'infinito; o si fermano a un certo punto, e allora fanno codesti *primordia* mortali> *cum mollia faciunt.* „ E osservo: 1.° Una volta data la lacuna, niente ci obbliga a limitarla a un verso solo. 2.° Se il contesto richiede evidentemente il concetto della mortalità, attaccato alla riva inferiore della lacuna, alla riva superiore si tocca evidentemente della teoria omeomerica; e che ci starebbe a fare questo accenno se non avesse la sua risoluzione? Per la mortalità a Lucrezio bastava dire: quelli che ammettono che i *sensilia* sien composti di *sensilia*, fanno i *primordia* mortali, perchè molli. 3.° Se si trattava sol di questo, in 902 doveva dire *nisi ex sensilibus sensile non posse creari const.;* giacchè non è la semplice possibilità *sensile ex sensilibus creari* che Lucrezio combatte (anzi questa si può dir che l'ammetta; p. es. nel caso che *nostro de corpore ferarum augescunt vires);* invece l'espressione corre meglio se la possibilità combattuta è quella d'una catena sempre continuata di *sensilia ex sensilibus;* e per combatterla ci vuol la confutazione. Cfr. nota a 983. — Il Munro, per non toccare neppure il *suëti*, mette in lacuna: *Ipsi sensilibus, mortalia semina reddunt*, con un senso lambiccato e strano. Polle crede *ex sensilibus* glossa, e sostituisce: *eu debilitant;* Frerichs (*Quest. lucr.* 1892) crede sanar tutto intendendo *qui* come interrogativo, più *suëtis*, più *?* dopo *faciunt.* Ma in che mai *mollia esse* contraddice a *creari ex sensilibus ex aliis sentire suëtis?* — 905. *cumque* coi mss. e Brieger, *Bursian*, 1884, recensione di Eichner; i più, ed anche il Brieger da ultimo, correggono in *cuncta;* Munro *cuique*. Lucrezio usa continuamente *cumque* staccato dal suo pron. relat. o avv. di luogo o *ut* o *cum*, per modo ch'esso diventa un vero avverbio indipendente, col senso di indeterminatezza o generalità, " in ogni caso, quando capita, sempre, dovunque „. Cfr. VI 85 *quid faciant et qua de causa cumque ferantur.* II 21 *pauca videmus esse opus omnino quae demant* CUMQUE *dolorem.* III 547 *velut aures atque oculi sunt atque alii sensus, qui vitam cumque gubernant;* IV 735 ... *simulacra feruntur partim ... quae fiunt aëre in ipso, partim quae variis ab rebus cumque recedunt.* Il Nencini (*Studi it. di Fil. cl.* III p. 209) ricorda opportunamente anche Hor. *Od.* I 32 15 *o laborum dulce lenimen mihi, cumque.* Cfr. anche Cic. *Leg.* 3.3 *equitem cumque qui regat.* Il nostro caso è certo un po' più duro del solito; ma dall'insieme non mi par che siamo autorizzati a mutare la lezione dei codici. Esaminiamo infatti l'argomento. Dobbiamo intendere *mollia* nell'assoluto senso tecnico che ha talvolta in Lucrezio, e secondo il quale anche il ferro e il granito son *mollia?* No, perchè sarebbe come dire: " nella nostra esperienza il senso non è unito che a dei composti (e quindi mortali); epperò anche i *primordia*, se

sed tamen esto iam posse haec aeterna manere:
nempe tamen debent aut sensum partis habere

---

avessero senso, sarebbero dei composti e mortali „; argomento insulso, pel quale è troppo facile la risposta: " ma alla nostra esperienza non arrivano che dei composti, ed è quindi ben naturale che noi non conosciamo che dei senzienti composti „; e poi non si vedrebbe la ragione degli esempi recati visceri nervi vene. Dunque *mollia* ha qui il suo senso più solito, e l'argomento è: " Noi troviamo il senso congiunto per solito a sostanze molli; le sostanze più dure, come ferro o granito, sono per solito insensibili; dunque si vede che il senso è collegato a una grande fralezza dell'esistenza. „ Quel per solito è necessario, poichè per Lucr. il senso c'è anche nell'ossa e nei denti (III 686); e a ciò appunto serve il *cumque*. Invece il *cuncta* non va, perchè *quae* non s' ha a intender, naturalmente, solo di visceri nervi e vene, ma anche dell' altre cose capaci di senso, quindi anche di denti e ossa, che non sono *mollia* nel senso qui voluto. Traduci dunque: " In cose, insomma, che son di regola (molto) molli e quindi (molto) esposto a morte. „ — Unisci *creta* con *mollia* e *consistere* con *corpore*.

907-926. Or viene la seconda obiezione. " Anche eliminata la prima obiezione, *tamen* devi ammetter naturalmente *(nempe)* quest'altra: o le singole parti senzienti del senziente sentono ciascuna per sè e sente ciascuna quello solo che è da sentire al suo posto — per modo che il senso totale non sia che l'aggregato dei sensi parziali (p. es. una mano, anzi un dito, anzi ciascuna particella d'un dito non senta che ciò che tocca, e il senso complessivo del dito, della mano, dell'individuo senziente, non sia che la giustapposizione di tutti questi sensi parziali); oppure ogni parte è dotata *simili sensu* di quello di un *animal totum*, è essa stessa un senziente completo, un *animal*. Il primo supposto non va, perchè l'esperienza ci insegna che il senso delle parti è intimamente connesso con, anzi dipendente da, un sensorio centrale; rotto questo legame le parti non hanno più senso, cioè per sè stesse non sentono. Resta il secondo supposto, che codesti *primordia* dei senzienti, cioè degli animali, sieno proprio simili ad animali, per modo che possano ciascuno dal posto suo *(undique)* esser partecipi, in sè stessi, del senso vitale (esser vivo ciascuno come è vivo l'animale complessivo); in questo caso essi saranno dei senzienti proprio come noi; vale a dire, non saranno atomi dotati di un semplice barlume o minima particella di senso, ma avranno un senso completo, multiforme, come l'hanno i gatti, i cavalli, gli uomini! Ma allora osservo anzitutto che appar tanto più evidente l'assurdità dell'attribuir loro la immortalità; ma, a parte anche questa osservazione incidentale, ammesso anche che possano essere immortali, la obiezione che volevo fare è questa: codesti individui senzienti, codesti animali *primordia*, coll'aggregarsi tra loro potranno formare una folla di individui, non potranno mai formare un qualche cosa di nuovo, un nuovo individuo, un gatto, un cane, un uomo! O volete supporre invece che per sè, isolati, i *primordia* non abbiano un senso eguale a quello di veri e complessi animali, ma un modo di sentire loro speciale, e che, quando *entrano in corporazione* a formar un animale, lascino

aut simili totis animalibus esse putari.
910 at nequeant per se partes sentire necesse est:
namque † alios sensus membrorum respicit omnis,
nec manus a nobis potis est secreta neque ulla
corporis omnino sensum pars sola tenere.
linquitur ut totis animantibus adsimulentur,

---

questo particolar loro sentire, per assumerne un altro, cioè per diventar partecipi del nostro complessivo sentir vitale — ma allora a che pro dotarli d'un lor proprio senso per poi privarneli? tanto fa crederli *insensilia* come li credo io. „ — Il passo è difficile e irto di dubbi. La maggior difficoltà riguarda il v. 915 *sic itidem quae sentimus sentire necessest*, che nei codici sta dopo 923 *(inter sese... conveniundo)*. Il Lachmann l'ha trasportato dove sta anche in questa nostra edizione; il Bern., il Munro, il Brieger e altri preferiscono metterlo avanti a 916 (*vitali ut* etc.), senza essenziale diversità circa al senso. La difficoltà maggiore contro il trasporto è che l'esclamazione: *qui poterunt igitur* etc. vien più naturale subito dopo detto che codesti *primordia totis animalibus adsimulantur*, anzichè dopo introdotta la conseguenza *sic itidem*. Ora questa difficoltà è minore, anzi mi par che scompaia, col trasporto del Lachmann; l'*itidem quae sentimus sentiunt primordia* rileva talmente l'assimilazione ad animali, che provoca anche l'uscita: *qui poterunt igitur*. — Del resto, di questo verso qui non si sente il bisogno (farebbe quasi comodo se non ci fosse); ma là dov'era, dopo 923, non si può dargli un senso che torcendolo con violenza affatto improbabile. Altre considerazioni, rispetto al filo logico ecc., sono per brevità sottintese o implicite nella parafrasi che del brano ho fatto qui sopra. — 908. *partis* genitivo; non già = *partes* (come potremmo esser tentati a credere per corrispondenza con 910 *at nequeant per se partes sentire*), chè non ci sarebbe più un contrapposto col v. sg., che implica anch'esso *partes sentire*. Del resto il concetto risulterebbe anche più preciso se si leggesse *sensus partes* (con che scomparirebbe anche la durezza di quel sing. *partis*, senz'alcun termine distributivo; il Munro traduce: " of some part „). Giacchè il supposto è che i *sensus* dei singoli *primordia* sieno *partes* del *sensus* d'un individuo, così come un dito, un'orecchia, un capello, un'unghia ecc. p. es. di un uomo sono *partes* di esso, ma non sono essi stessi uomini. E la risposta di Lucrezio è: " se così fosse, a quella guisa che tagliando via ad un uomo un'orecchia, un dito, una mano, questi restano un'orecchia, un dito, una mano, così anche quella parte di *sensus* che si troverebbe in quella mano o dito o orecchia, continuerebbe a sussistere come *sensus* di codeste parti; e invece noi vediamo che svanisce immediatamente; che quindi il sentir proprio della mano o del dito non può sussistere che collegato col senso generale; dunque nessun atomo di quelle parti è senziente nel senso che abbia una *pars* nel senso complessivo. „ — 909. *simili* (sensu) con Lachmann e tutti per mss. *similis*, perchè il sogg. è haec 907. — 911. Il senso non pare

916 vitali ut possint consentire undique sensu:
915 sic itidem quae sentimus sentire necessest.
qui poterunt igitur rerum primordia dici
et leti vitare vias, animalia cum sint,
atque animalia sint mortalibus una eademque?
920 quod tamen ut possint, at coetu concilioque
nil facient praeter volgum turbamque animantum,
scilicet, ut nequeunt homines armenta feraeque
inter sese ullam rem gignere conveniundo.
quod si forte suum dimittunt corpore sensum
925 atque alium capiunt, quid opus fuit adtribui id quod
detrahitur? tum praeterea, quod diximus ante,

---

dubbio: " ogni sentire delle parti è intimamente connesso coll'*animus*. „ I mss.: *namque alios sensus membrorum respuit omnis*. La emendazione *respicit* del Lachmann non è neppure una emendazione, e mi par sicura. Per *alios* il Lach. *alio*, che è troppo indeterminato; M. = L.; il Bern. *nam ratio... respuit;* ma è cosa di cui non è e non può esser giudice (sopratutto per Epicuro) che la immediata esperienza (v. versi sgg.), non già la *ratio;* il Polle: *sensus enim sensus memb. respuit omnis;* ma, oltre la violenza, è contro la teoria epicurea della sensazione *in loco*. Il Brieger † *alios* (e *respuit*); io propongo *animum*, ma non l'introduco nel testo, perchè non mi so spiegare abbastanza la corruzione in *alios*.] — **916.** Questo è il contrapposto di 908; *consentire* (cfr. III 153) e *undique* dicon l'opposto di *sensus partis* (o *sensus partes*); codesti *primordia totis animalibus adsimulata* sono come un coro di senzienti; ciascuno dal suo posto *(undique)* canta l'intero *sensus* all'unisono cogli altri. — **915.** A questo si contrappone invece 924... *si dimittunt sensum* SUUM. Se 915 dovesse restare al posto dove la tradizione lo dà (appunto avanti a 924) sarebbe da supporre avanti ad esso una lacuna, e considerarlo come chiusa — o resto — di un altro anello del ragionamento, che è però difficile a indovinare. Cfr. Sus. e Brg. *Phil.* 25.

917-919. Come è indicato nella parafrasi, questa è una osservazione incidentale; la vera risposta a cui si mira vien dopo (920). — Nota la espressione efficace: *animalia sunt una* (plurale) *eademque mortalibus* " animale e mortale sono una medesima cosa „. — **920.** *at coetu* per mss. *ab coetu*. L'*ab* si potrebbe difendere, se non fosse l'osservazione del Lachm. che Lucr. avanti a *c* non usa mai *ab*, ma sempre *a*. — **923.** *ullam;* Sus. vorrebbe *unam;* ma non è necessario. Anzi è meglio: " col semplice agglomerarsi non danno origine ad alcun nuovo essere. „ L'unità è implicita. — **924.** *corpore:* nel corpo, coll'entrare a formar parte di un corpo (complesso, contrapposto a *primordia*.)

926-930. Chiude la prima parte del capitolo sui *sensilia* richiamando il punto di partenza, ossia la prova diretta di alcuni fatti *evidenti di formazione* di *sensilia* da insensilia. " E in fin

quatenus in pullos animalis vertier ova
cernimus alituum, vermisque effervere, terram
intempestivos quom putor cepit ob imbris,
930 scire licet gigni posse ex non sensibu' sensus.
Quod si forte aliquis dicet dumtaxat oriri
posse ex non sensu sensum mutabilitate,

---

dei conti io ritorno al già detto: abbiamo sotto gli occhi alcuni fatti, ecc. „ In 926 la lez. mss. è *quod fugimus ante*, conservata da Lach. e Bern.; ma è espressione strana per " che abbiamo omesso di dir prima „, ed è poi duro doverla intendere solo del 1.° esempio *in pullos vertier ova;* chè il 2.° *vermis effervere* è ripetizione di 872 e 898. Anche *quo fugimus ante = quo confugimus ante*, non va. Invece contro *quod diximus* (o *quod vidimus* del Brieger) non fa difficoltà che uno de' due esempi sia nuovo; il richiamo si riferisce alla osservazione del fatto in genere. — **927.** *quatenus = quoniam, quandoquidem.* — *in pullos animalis* " in viventi pulcini. „ — **928.** *verm. eff.* Verg. *g.* IV 556 *apes... ruptis effervere costis.* — **930.** *ex non sensibus* e **932.** *ex non sensu*, cfr. I 1075.

931-972. Anche questa seconda parte va rischiarata nel suo contesto, segnatamente il principio, che ha oscurità parecchie, per la soverchia brevità, e ha avuto interpretazioni errate, o inesatte, o incompiute. Per fermo gli avversari qui combattuti sono gli stoici, ma non, come vorrebbe il Munro, quella teoria di Crisippo, che il feto è nutrito nel ventre καθάπερ φυτόν, e che solo quando vien messo alla luce, allora ψυχούμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος..., diventa ζῷον; poichè qui non si tratta di vera nascita *(tamquam partu)*, e perchè in sè la teoria che il φυτόν diventa ζῷον per effetto dell'aria non sarebbe inconciliabile col sistema epicureo. Lucrezio combatte gli stoici, perchè questi, pure essendo materialisti come gli epicurei, e ammettendo cogli epicurei *sensum gigni ex non sensibus*, davano però della cosa una spiegazione diversa, ossia la concepivano come una trasformazione intima, dinamica della materia stessa. Chè gli stoici conservavano, da Eraclito, l'antico concetto ionico ilozoico, la cui sconfitta è stata, si può dire, la missione storica della scuola eleatica. — Le teorie che Lucrezio combatte son due — tanto affini che n'è accoppiata la enunciazione, come la confutazione — ma son due: la teoria che ammetteva la trasformazione dinamica della materia prima d'uno in altro elemento, e quindi anche dell'*insensile* nel *sensile*, poi un'altra, oscura e fantastica (di cui non conosco altra testimonianza), che rappresenta quella trasformazione come una generazione, sì che il *sensile* sboccerebbe fuori dall'*insensile* come per parto *(aliquo tanquam partu)*, proprio come una cosa esce da un'altra *(proditur extra)*. Enunciate queste (931-933), dà brevemente le due risposte, una per ciascuna; chè 935 risponde alla seconda opinione, e 936 alla prima. Ambedue queste risposte (non c'è parto senza *concilium*, non c'è mutazione senza *concilium*) si riassumono nel concetto: non c'è *sensus* senza *concilium*. E di questo reca quindi due prove. La *prima* prova, 937-943, è: la materia che costituisce un essere vi-

aut aliquo tamquam partu quod proditur extra,
huic satis illud erit planum facere atque probare,

vente non ha senso o vita prima che si sia conciliata a formare appunto quel vivente; prima è dissipata quà o là per la natura, come particelle d'aria, d'acqua, di piante, ecc.; solo quand'essa si concilia dà luogo alla vita, cioè a quelle interne reciproche relazioni che costituiscono la vita; se potesse quella materia diventar senziente per intima trasformazione, o avesse un intimo potere di partorir la vita, potrebbe diventar senziente anche senza raccogliersi e coordinarsi; dunque vita e senso sono effetto di questo *concilium*. — Come si vede, il ragionamento non è una *petitio principii*, come a prima vista può sembrare, letto nella forma spigliata e men rigorosa del poeta E anche fosse, non sarebbe una ragione per condannare questi versi 937-943 tra [ ], come fa il Brieger, perchè crede " Lucretium hos versus damnaturum fuisse, si vita superasset „. Noi non abbiam da correggere il poeta. — L'altra prova, 944-962, è: un colpo che ti ammazzi, o quasi, che cosa è se non una grande scossa; e una grande scossa quale altro effetto può avere, se non quello di disgregare parti che prima erano strettamente collegate? e se questo disgregamento annulla il senso e la vita, vuol dire che senso e vita non consistono in altro che in quella connessione di parti, in quelle *positurae*, in quei *motus*. (Notisi che in questa prova Lucrezio presuppone qualche cosa che spiegherà nel libro seguente; cioè, che l'anima è costituita da certi atomi finissimi che son diffusi pel corpo e hanno certi rapporti o *nodi* cogli atomi del corpo.) — Ho detto poco sopra *due* prove; ma eccone qui una terza, 963-972, la quale dice: dolore e piacere son prodotti dal passaggio di atomi tramezzo ad altri *concilia* di atomi; passando in mezzo disturbano questi *concilia*, quindi il dolore; una volta passati, i *concilia* si ricompongono, quindi il piacere. Gli atomi, dunque, in sè stessi non possono provar piacere o dolore, perchè dovrebbero alla lor volta esser composti di particelle che sien distratte e si ricompongano. — Questa prova ha una affinità esteriore colla precedente: là si trattava di uno stacco violento per scossa, qui dell'intrusione di un corpo estraneo. Ma l'affinità è esteriore. In realtà il poeta qui non dà più una dimostrazione contro gli ultimi avversari, consenzienti nell'ammettere privi di senso gli elementi del *sensile;* non difende più il *concilium* contro la *mutabilitas*, ma rientra — si direbbe senza accorgersene — nella tesi anteriore e più generale, che pareva chiusa con 926-930, gli atomi esser privi di senso. Vi rientra per una di quelle associazioni fisse, che sono caratteristiche in Lucrezio, per le quali se due fatti o esempi o principî si son trovati una volta accoppiati in una certa connessione logica, capitandogli di ripeter l'un dei due per tutt'altra ragione, è trascinato a ricordare anche l'altro, anche se non si adatti precisamente alla connessione logica nuova. In questo stesso libro, 434 sgg., nella dimostrazione che ogni sensazione è tatto, aveva recato l'esempio del dolore prodotto da un colpo esterno, e del dolore (o piacere) per effetto di codesti viaggi interni degli atomi. Occorsogli qui di rinnovar l'esempio del colpo esterno, gli vien in mente anche

935 non fieri partum nisi concilio ante coacto,
nec quicquam commutari sine conciliatu.
Principio nequeunt ullius corporis esse
sensus ante ipsam genitam naturam animantis,
ni mirum, quia materies disiecta tenetur
940 aëre, fluminibus, terris, terraque creatis,

---

l'altro, che lo tenta; e poichè gli offre pure un nuovo argomento per la tesi generale che ha fra le mani, il poeta cede alla tentazione, e l'aggiunge qui rientrando nella questione di prima. — E una volta rientrato ci persiste con un nuovo argomento, 973-990, pieno di effetto e di *humour*, che forma una nuova e bella conclusione della questione: insensibilità degli atomi. I vv. 973-975 sono la precisa ripetizione di 915, *sic itidem quae sentimus sentire necessest* (e i versi seguenti ne tirano la conseguenza comica). Per questo alcuni critici vorrebbero trasportare 973-90 prima di 931, come pertinenti alla trattazione 865-930. Ma abbiam visto (e già l'aveva osservato l'Hörschelmann) che la loro sede qui è difesa dai precedenti 963-972. Nè si vede come introdurli là; aggiunti a 930 avrebber l'aria di essere appesi fuori dell'uscio. Anche il loro carattere artistico è manifesto segno che il poeta li ha voluti qui come allegra chiusa di tutta l'arida trattazione. — Due di questi versi (976 sg.) li abbiam già trovati I 919 sg.; e abbiam notato che là sono un breve ricordo di questo brano. Ciò rende meno probabile il sospetto che qui 973-990 siano un'aggiunta posteriore. — **931.** *dumtaxat;* cfr. 123. " Se alcuno dirà che, ad ogni modo, anche solo per mutabilità o quasi per una specie di parto, può il senso *oriri ex non sensu.* „ — **933.** Costr.: *aut quod proditur extra aliquo tamquam partu. Quod*, congiunzione. È innegabile però la durezza, e che ogni lettore è anzitutto tentato di prendere *aliquo tamquam partu* come parallelo di *mutabilitate*, ed è quindi probabile la emendazione del Brieger *qua proditur extra.* — *proditur extra*, con Bern., come più vicino ai mss. *proditum extra;* nè in Lucrezio è strano l'indicativo. Lachm. *quod protinus extent* [con *sensus* per *sensum* nel v. preced.]; ma che c'entra qui *protinus*? Meglio il Munro coll'efficace: *quod proditus extet.* Ma *extra* deve essere sano. — **935.** *nisi conc. ante coacto,* " se non s'è prima radunata nel ventre la materia del nascituro. „ — **936.** *quicquam commutari* piuttostochè = " mutarsi alcunchè „ è = " avvenire alcuna mutazione. „ Sicchè non è punto necessaria la correzione proposta da più parti: *nisi conciliatum.* Del resto " nei tre altri passi dove occorre *conciliatus* in Lucr. significa una unione già formata „ (Munro). — **937.** *principio;* Lach. dice che qui è = *praecipue*, e Munro traduce " Above all. „ Come si vede dalla connessione, sopra indicata, del ragionamento, questo è il solito *principio* " in primo luogo „ seguito dal solito *praeterea*, 944. — **938.** *ante ip. gen. naturam anim.*, dice di più che *ante ipsam genitam animantem.* Non c'è senso prima che ci sia quella forma dell'insieme che è propria del vivente: quindi intima relazione tra questa forma, o concilium, e il senso. — **940.** *terra*

nec congressa modo vitalis convenienti
contulit inter se motus, quibus omnituentes
accensi sensus animantem quamque tuentur.
Praeterea quamvis animantem grandior ictus
945 quam patitur natura, repente adfligit et omnis
corporis atque animi pergit confundere sensus.
dissoluuntur enim positurae principiorum,
et penitus motus vitales inpediuntur,
donec materies omnis concussa per artus
950 vitalis animae nodos a corpore solvit
dispersamque foras per caulas eiecit omnis:
nam quid praeterea facere ictum posse reamur
oblatum, nisi discutere ac dissolvere quaeque?
fit quoque uti soleant, minus oblato acriter ictu,
955 reliqüi motus vitalis vincere saepe,
vincere, et ingentis plagae sedare tumultus,

---

creatis, con mss. M. Brg., cioè *herbae, fruges arbores*, etc.; Lachm. (e Bern.) muta in *aethraque creatis*, perchè, dice, " terra creata non differunt a terris. " ! — **941.** *convenienti* con M. per *convenientes*. Correz. necessaria, perchè *modō* come particella è dubbio assai, e qui, poi, non c'entra. *Nec congressa modo convenienti contulit inter se motus vitalis*, i quali *motus vitalis* sono poi la vita stessa. Il Brg., col Goeb., invece: *modo vitali* e *convenientes*: ma si noti il ripetuto *motus vitales* 948.955. — **942** sg. *sensus omnituentes... tuentur* " i sensi onniveggenti... proteggono " con un bisticcio non ingrato sui due significati di *tueri;* e non c'è quindi da mutare col Lach. *(concuterentur)* o il Bern. *(omnicientes)*. Anche Brg. *omnituentes... tuentur*. — *sensus* son qui i cinque sensi; dunque la parola è in senso alquanto diverso da quello di " senso generale, sentire " = *motus vitales*, che ha avuto in tutto questo brano: così n'è venuta la bella immagine: *quibus omnituentes accensi sensus* etc. Cfr. 959. III 336. — **949.** *materies omnis concussa per artus*. " lo scotimento per tutte le membra. " — **951.** *dispersam*, cioè *animam*. — *caulas* " aperture, uscite " è il senso in cui usa sempre Lucr. questa parola. — *eiecit* è come *eicit* la grafia classica; non *eiicit*. Così cogli altri composti di *iacio*. — **954.** *soleant... saepe* pare strano al Dittel, ma non ha nulla di strano in Lucrezio. Al Brieger ed altri non va *fit ut soleant*, e vorrebbero *valeant;* ma il Brieger stesso (in *Bursian*, 1876, recensione del Dittel) è fatto dubbioso dal *suērint* IV 300 sg., e conserva *soleant* nella sua edizione. — Naturalmente *ictu minus acriter oblato*. — **955.** *reliqui motus;* quelli che pel colpo men forte sono stati risparmiati. — Nota l'assonanza *vitali vincere*, e 964 *vi... viscera viva*. — **956** sg. *vincere... vincere*. Epanalessi di gusto lucreziano. Cfr. III 12 *aurea dicta Aürea;* IV 789 *mollia membra movere, Mollia etc.;* V 298 *tremere ignibus instant*, Instant; 950

inque suos quicquid rursus revocare meatus,
et quasi iam leti dominantem in corpore motum
discutere, ac paene amissos accendere sensus:
960 nam qua re potius leti iam limine ab ipso

---

lavere umida saxa, Umida saxa; VI 528 *omnia, prorsum Omnia.* — **957.** “ E richiamare ciascuna parte al suo posto e ai suoi movimenti funzionali. „ — **958.** *dominantem; dominari* in Lucrezio piuttosto che “ signoreggiare „ significa “ invadere, stendere la propria forza „. — **959.** *discutere* “ frenare e sedare reagendo con una controscossa „ — *accendere* cf. 943. — **960** sgg. I versi precedenti non sono soltanto una bellissima descrizione, ma una dimostrazione che vita è *concilium*. Aveva prima detto: tanto è vero che vita è *concilium*, che un gran colpo, il cui effetto non può essere che disgregamento, distruzione di *concilium*, toglie la vita. Poi ha detto: *fit quoque* etc. che, in fondo, è una obiezione, come a dire: ma come va che, talora, un colpo siffatto che deve determinare un fuggi fuggi generale o quasi generale, vien pur superato dalla forza vitale, e la vita e i sensi tornano? il *concilium* si disfa, ma la vita torna? E l'obiezione è forte, dato il concetto fondamentale della ridda atomica epicurea, secondo la quale in un *concilium* — che non ha forza di attrazione — quando la dissoluzione è cominciata, è difficile concepire come possa essere non solo fermata ma anche riparata; si pensi p. es. alla dissoluzione mondiale quale è accennata negli ultimi versi del libro primo. Il poeta è obbligato a mostrare che codesto ritorno della vita è una *riconciliazione*, e lavora un po' di fantasia — fantasia di Epicuro, naturalmente, alla quale egli dà la bellissima veste poetica 955-959. Però una spiegazione di primo grado ce la dà il confronto con III 396 sgg. dove è detto come l'*animus* è *dominantior*, e tiene in briglia tutta l'anima. Vedi nota ivi a 397. *Conlecta mente* è un tacito accenno a quella dottrina. Qui però pare che un sentimento di poca soddisfazione traspari dai versi 960-962. “ Giacchè per quale altro mezzo potrebbero, arrivati già al limitar della morte, ritornare piuttosto indietro alla vita, raccogliendo e riordinando le sbandate forze del pensiero *(collecta mente)*, anzichè andarsene del tutto *(ire et abire)* dov'eran quasi arrivati? „ Il sogg., se si vuole, è *animantes;* ma in realtà è indeterminato, e la materiale descrizione lascia pensare anche a *sensus*, anzi agli stessi atomi dell'anima, che avevan preso l'aire *(quo decursum prope siet* è la morte, e insieme son le uscite dal corpo; *ire et abire* è morire, e insieme: uscire dal corpo). Certo è, ad ogni modo, che va conservato il plur. *possint*, che Lach. e Bern. mutano in *possit*, per rispetto al lontano *quamvis animantem* di 944. Giustamente il Munro *qua re*, invece di *quare*. Costr.: *qua re possint potius reverti quam ire.* Cfr. nota a III 255-257. Anche Brg. *possint*. — *conlecta mente.* Cfr. Cic. *Tusc.* IV 78 *quid est autem se ipsum colligere nisi dissupatas animi partes rursum in suum locum cogere?* — *quo decursum*, cfr. III 1040 *decurso lumine vitae;* IV 1188, *spatium decurrere amoris;* Cic. Tusc. I 15, *nunc video calcem, ad quem cum sit decursum, nihil sit praeterea extimescendum.*

ad vitam possint conlecta mente reverti,
quam quo decursum prope iam siet ire et abire?
Praeterea, quoniam dolor est ubi materiai
corpora vi quadam per viscera viva per artus
965 sollicitata suis trepidant in sedibus intus,
inque locum quando remigrant fit blanda voluptas,
scire licet nullo primordia posse dolore
temptari nullamque voluptatem capere ex se;
quandoquidem non sunt ex ullis principiorum
970 corporibus, quorum motus novitate laborent
aut aliquem fructum capiant dulcedinis almae.
haut igitur debent esse ullo praedita sensu.

963-972. Altra prova contro gli atomi sensili (vedi nota 931-990). — **963.** *praeterea* non ha più bisogno d'esser difeso contro la innovazione *propterea* di Lach. e Bern. – *dolor* e poi *voluptas* = *sensus.* — *materiai corpora;* gli atomi componenti questo o quel *concilium* parziale, questi o quei *viscera* e *artus.* — **965.** *sollicitata*, scossi; smossi. – *trepidant;* s'agitano in moti convulsi, non funzionali. — *intus* rinforza l'*in sedibus suis.* Nota questo libero uso avverbiale, che difende l'*extra* di 785. — **968.** *ex se;* nè dolore nè piacere può sorgere dentro di essi. — **969.** *non sunt ex ullis princ. corp.* " non son composti di, ecc. „ Cfr. I 61. *ex illis sunt omnia primis.* II 458 *sunt e levibus atque rutundis.* — **970.** *motus*, genit.; *motus novitas* è il *sollicitata trepidare* di 965.

973-990. Ecco la parodia di *sic itidem quae sentimus sentire necessest.* Circa la proposta trasposizione, vedi sopra la nota a 931-990. Dice il Munro: " Mr. Poste observes that, as among the ὁμοιομερῆ Aristotle, and prob. Anaxagoras, included the sensories, this may account for Lucr. introducing the subject a second time, when he is treating, as here, of the sensories. „ S'è detto che piuttosto I 919 sgg. son presi di qui; però la ripetizione è veramente una conferma che in 902 sgg. è combattuto Anassagora. — Ai versi 978 sg. Mr. Poste (citato da M.) dice che Anassagora avrebbe facile la risposta; cioè che il ragionare *de rerum natura* o simili è funzione dell'uomo, il quale non è un ὁμοιομερές, ma un composto, un ἀνομοιομερές. Ma Lucrezio alla sua volta potrebbe rispondere che *ratio tota a sensibus orta est;* e che quindi, dato il principio *primordia sentire quae sentimus*, è implicitamente data la ragione, e ogni sua attività, indipendentemente dall'essere il ragionante un ὁμοιομερές o no. Piuttosto è da osservare che Anassagora diceva soltanto che materia *sensilis* è composta di parti all'infinito sempre *sensiles;* un nervo, poniamo, è divisibile all'infinito in particelle nervee. Il *primordia sentire quae sentimus* non è che un corno del dilemma che l'epicureo pone ad Anassagora per *combattergli il suo sensile ex sensilibus*, 908 sg. E ciò viene

Denique uti possint sentire animalia quaeque,
principiis si iam est sensus tribuendus eorum,
975 quid, genus humanum propritim de quibus auctumst?
scilicet, et risu tremulo concussa cachinnant
et lacrimis spargunt rorantibus ora genasque,

---

a confermare che nel primo libro, dove si parla di omeomeria ma non di senso, non è probabile che in quella connessione di idee venisse in mente a Lucrezio questo argomento canzonatorio, mentre è naturale che gli venisse in mente qui, a proposito di quel dilemma, col quale l'argomento canzonatorio ha strettissima relazione (v. 980); e che poi gli venisse l'estro di ficcarne un pezzettino anche là. — **975.** *propritim* (ἅπ. λεγ.) " conforme ai suoi caratteri specifici „.

975 e **986.** *de quibus auctumst* e *ex ridentibus auctus* coi mss. e col Brieger. Invece Lamb. Lach. Bern. Munro mutano in *de quibu' factum* e *ex ridentibu' factum*, perchè dichiarano impossibile la costruzione di *augere* con *ex* o *de*. Ma, poichè la condizione dei codici leidensi rende estremamente improbabile una corruzione davvicino ripetuta di *u' factum, u' factus* in *us auctum*, *us auctus*, io considero più prudente riconoscere che Lucrezio ha costruito *augeri* con *de* e con *ex;* confronto anche V 322 *quodcumque alias ex se res auget alitque*, e noto che *augere* significando per solito " aumentare, arricchire „, è bensì naturale la solita costruzione *augere aliquem aliqua re*, come *donare, ornare, cumulare aliquem aliqua re;* ma che, secondo il significato originario di *augere* " produrre „ (cfr. *auctor*), Lucrezio usa *augere*, e voci cognate, nel senso di " formare, costituire „ (nel citato V 322 *auget ex se* è " concorre a costituire, a formare, della materia propria „; e il solito *augmen*, " la massa di q. c. „; p. es. *corporis augmen*, e Arnob. *magni augminis coluber*), e gli viene quindi naturale la costruzione anche con *ex* o *de*, come per *fieri, constare*. Il Brieger per altro crede più semplice conservare ai nostri *auctum* e *auctus* il significato solito, intendendo 975 così: " ex quo atomorum genere ad ceteras atomos, quae hominibus cum animalibus rationis expertibus communes sunt, aliquid accessit unde ratio oreretur? (item 986; „) e ciò per non far attribuire da Lucrezio ai suoi avversari la troppa assurda opinione " homines totos debere constare ex sentientibus atomis „; anzi per questo sopratutto rifiuta l'emendazione *factum* e *factus*. A me non pare che Lucrezio pensasse a codesta limitazione, della quale certo non v'è alcun segno neppure in 983 sg. *quodcumque loqui ridereque dices et sapere, ex aliis eadem haec facientibus ut sit*. Mi pare anche non conforme al contesto. Qui siamo sul terreno del secondo corno del dilemma sopra proposto, cioè che un *sensile* consti di *sensilia totis animalibus adsimulata;* Lucrezio esagera l'ipotesi, specificando, e dice: dunque p. es. un *sensile lupus* consterà di *sensilia totis lupis adsimulata*, e un *sensile homo* di *sensilia totis hominibus adsimulata*. Introdurre una diversità tra i *sensilia* componenti un sensile contraddice al carattere essenzialmente omeomerico dell'ipotesi combattuta. — **976.** Il sogg.

multaque de rerum mixtura dicere callent,
et sibi proporro quae sint primordia quaerunt
980 — quandoquidem totis mortalibus adsimulata
ipsa quoque ex aliis debent constare elementis,
inde alia ex aliis, nusquam consistere ut ausis —:
quippe sequar, quodcumque loqui ridereque dices
et sapere, ex aliis eadem haec facientibus ut sit.
985 quod si delira haec furiosaque cernimus esse,
et ridere potest non ex ridentibus auctus,
et sapere et doctis rationem reddere dictis
non ex seminibus sapientibus atque disertis,
qui minus esse queant ea quae sentire videmus
990 seminibus permixta carentibus undique sensu?
Denique caelesti sumus omnes semine oriundi:

è in *quibus* del v preced. — Vedi I 919 sg. — **978.** *de rerum mixtura*, cioè della precisa questione che si tratta qui; è più ironico d'un generico *de rerum natura*. — **979.** *proporro*, " alla !or volta „; v. 137. — **980.** Cfr. 914. — **981.** *aliis elementis*, sottint. *totis mortalibus adsimulatis*. — **983.** *sequar... ut sit* " t'incalzerò (a farti ammettere) che sia „. Questo accenno alla ripetizione all'infinito nelle parti, par che confermi che se ne parlasse, come ho supposto, anche nella lacuna tra 903 e 904. — Notisi che 980-982 sono una motivazione, messa tra parentesi, del semplice *quae sint primordia quaerunt;* 983 s'attacca immediatamente, con *quippe sequar*, a 979, sebbene *quodcumque* tenga conto della parentesi, riferendosi appunto a codesti componenti. — **985.** Chiude la parodia cavandone un nuovo argomento generale, per analogia, in favore della sua tesi. È un argomento di poco peso, e contro di esso avrebbe valore la risposta che Mr. Poste mette in bocca ad Anassagora. -- **986.** *potest;* Göbel *potes*, con scherzosa allusione al lettore, che appunto adesso sta ridendo. Ma è dare un suggerimento al poeta, non correggere il testo. — **987.** *doctis dictis*, è un'assonanza tradizionale; l'ha più volte Plauto, l'ha Ennio, l'ha ancora Lucrezio stesso V 113, e l'ha Virgilio (probabilmente per ricordo lucreziano) parlando del suo maestro epicureo Sirone, *Catal.* 7 9. — **990.** *undique*, vedi 916.

991-1012. È una chiusa generale di tutto il capitolo intorno alla mancanza di qualità secondarie — dal colore al senso — negli atomi. Questo carattere però appare negli ultimi versi 1004-1012, che son la vera chiusa; la quale è preparata da un volo poetico spaziante pei sommi principî della fisica atomistica e per le eterne vicende della vita cosmica. Il poeta prende le mosse traducendo alcuni versi di Euripide; di Euripide che fu scolaro di Anassagora, del quale talvolta mette in poetica veste i principî filosofici. I quali principî, *s'è già visto*, in un punto capitalissimo s'accordano *coll'atomismo: nello* spiegare le cose come meccanico accozzo,

omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,

---

nascita e morte come semplice aggregamento e dissoluzione di elementi indistruttibili e immutabili, e il mondo un continuo avvicendarsi di composizione e scomposizione. Così anche noi siamo figli di questi elementi, un composto di elementi celesti e terrestri: da essi veniamo, siam composti, in essi ritorneremo. Così su questo concetto del Cielo o Giove padre e della terra madre si danno la mano e le antiche mitologie e le ardite speculazioni filosofiche; così il poeta scolaro d'Anassagora può cantare, e il poeta scolaro d'Epicuro fargli eco: " noi ripetiamo la nostra origine dal cielo; la terra è nostra madre. „ L'idea o immagine della madre terra abbiam già visto quanto sia famigliare a Lucrezio (e fors'anche al comun linguaggio epicureo); il padre cielo colpisce a primo tratto; pure, e restando nei limiti del nostro mondo, l'aria, la luce, e sopratutto la pioggia fecondatrice della terra danno il diritto anche ad un epicureo di parlare del padre cielo; e del resto in questa poetica espressione di cielo l'epicureo può non rinchiudersi entro i *moenia mundi*, può pensare al di là, all'infinito universo atomico, il vero padre eterno *hominum ferarumque*. Non troveremo dunque in contraddizione il poeta, se poco più avanti (1154) deride la teoria stoica che faceva *demitti alto caelo* la iniziale *progenies* dei viventi. E troveremo invece infondata l'affermazione dello Zeller, che Epicuro, in accordo cogli stoici, dia origine celeste agli uomini, segnatamente alla parte più nobile di essi, lo spirito (*Phil. d. Gr.* III 1 421; cfr. Lohmann, *Quaest. Lucr.* p. 43). — Ecco il frammento, citato dal Munro, del Crisippo di Euripide:

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ,
Ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
Ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
Παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
Τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν,
Ὅθεν οὐκ ἀδίκως
Μήτηρ πάντων νενόμισται.
Χωρεῖ δ' ὀπίσω
Τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,
Τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
Εἰς οὐράνιον
Πάλιν ἦλθε πόλον·
Θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
Διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
Μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξε.

Come si vede, la traduzione, ampliata e variata, di Lucrezio arriva fino a metà di 1005, dove quasi da sè il discorso volge, anzi s'è già volto, al preciso oggetto della chiusa lucreziana: ma pro-

feta parit nitidas fruges arbustaque laeta,
995 et genus humanum parit, omnia saecla ferarum,
pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adepta est.
cedit item retro, de terra quod fuit ante,
1000 in terras, et quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant.

---

prio lì, anche — cioè con *mutentque colores* — Epicuro non è più con Anassagora; lì rientriamo in campo strettamente epicureo-lucreziano.

991. Notisi qual maggiore inaspettata solennità, e che più vivo contrasto coll'umorismo del brano precedente, ottiene Lucrezio coll'aver premesso il cielo alla terra. — *oriundi,* trisillabo, per soppressione prosodica dell'*i* — caso rarissimo, e da non confondere coi casi non rari (*ăbjete* etc.) dove l'*i* acquista valore di consonante. Ne discorre a lungo il Lachmann nella sua nota; vedi anche la nota del Munro. — **992.** *ille* è il cielo *(caelesti)* il *Διὸς αἰθήρ.* — **993.** Cfr. I 250 sgg. *pereunt imbres, ubi eos pater aether in gremium matris terrai praecipitavit: at nitidae surgunt fruges* etc., ed anche il framm. d'Euripide *Ἐρᾷ μὲν ὄμβρου Γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον Ἄκαρπον αὐχμῷ, νοτίδος ἐνδεῶς ἔχῃ. Ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς Οὐρανὸς, πληρούμενος Ὄμβρου, πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο. Ὅταν δὲ συμμιχθῆτον εἰς ταυτὸν δύο, Φύουσιν ἡμῖν πάντα, καὶ τρέφουσ' ἅμα, Δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει γένος.* Ricorda poi I 1-27, e i passi ivi citati. — **994-996.** È strano che qualche critico voglia qui correggere o trasportare, perchè gli fa intoppo che la terra *pariat* in quanto nutre, e respinga la spiegazione del Munro " la terra è detta generare uomini e bestie dando loro cibo, senza il quale i parenti prima e i figli poi non potrebbero esistere un momento ". Anzitutto è nell'essenza stessa della fisica epicurea che non ci sia sostanziale differenza tra produrre e alimentare; e la terra è gradatamente passata dal primo al secondo ufficio materno (1156 *genuit tellus eadem quae nunc alit ex se*); poi Lucrezio ha già detto 595 sgg. la stessa cosa; e quanto all'espressione un po' più ardita *parit*, è perchè Lucrezio traduce il *τίκτει* di Euripide. Anzi si vede che qui Lucrezio non vuol solo tradurre, ma anche commentare Eurip. *τίκτει θνητούς, τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν*, dove la assimilazione di generare e alimentare è indicata col nome di pasto (non cereali o alberi, ma p a s t o), messo tra gli uomini e le fiere; cfr. anche il framm. di Eurip. citato a 993. — **994.** *dulc... duc.... prol... prop...* — **995.** colla virgola dopo *parit*, non prima (L. B. M.), come ha ben visto il Brg. — **998.** Cfr. 598 seguente. Invece V 818 sgg. la terra *maternum nomen merito adepta est* perchè le specie dei viventi sono primamente sorti dalla terra. — **999-1001.** Munro cita anche un altro passo di Eurip. con questo pensiero, *Suppl.* 533 *Ὅθεν δ' ἕκαστον εἰς τὸ σῶμ' ἀφίκετο, Ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν etc.* Per verità questo concetto non è di rigorosa

nec sic interemit mors res, ut materiai
corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis,
inde aliis aliud coniungit, et efficit omnes
1005 res ut convertant formas mutentque colores
et capiant sensus et puncto tempore reddant:
ut noscas referre eadem primordia rerum
cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque,
1010 neve putes aeterna penes residere potesse
corpora prima, quod in summis fluitare videmus
rebus et interdum nasci subitoque perire.

---

ortodossia epicurea, poichè si collega essenzialmente con quel principio filosofico che precisamente Lucrezio ha ora finito di combattere: il principio di Empedocle e di Anassagora, i quali, pur dando una spiegazione meccanica del mondo, ammettevano però le qualità (Anass.) o certe qualità (Emp.) delle cose nei principî stessi elementari. Però, preso non a rigore e come un ritorno agli elementi primi, ma in senso largo e relativo, non ripugna neppure ai principî epicurei i quali e ammettono all'ingrosso i quattro elementi, quasi come stadio intermedio tra gli atomi e le cose maggiormente composte, e ammettono una tendenza in codesti elementi a *recedere ad sua saecla* (v. 1112 sgg.); o per dir meglio, Lucr. intende qui la cosa, non come l'intendeva Eurip., ma come l'intende lui stesso più avanti (appunto 1112 sgg. dove vedi nota). Così Lucr. ha potuto tradurre, senza temere di contraddirsi. — **1001**. *rursum... rellatum... receptant*, assonanza e *abundantia*. — *rellatum* “ restituito. „ — **1002-1006**. Questo è, in forma scientifica, il proverbio: *mors tua vita mea;* e non è punto strano che Lucrezio, ampliando Euripide, e personificando la *mors* epicurea, la faccia soggetto non solo di *non interemit res*, ma anche di *coniungit* e di *efficit ut convertant... et capiant... et reddant*. Perciò m'attengo ai codici (salvo il lieve mutamento *ut* per *ita* in 1005), e non accetto nè con Lach. e Bern ... *dissupat ollis: inde aliis aliud coniungitur, et fit ut omnes res ita convertant* etc. nè con Munro .. *ollis, ...coniungit, et effit ut omnes res ita conv.* etc. (avvien che tutte le cose così mutino forme), colla introduzione congetturale del troppo raro *effieri*. Si tratta d'un brano di maggior poetica libertà; e qui la *mors* personificata rappresenta tutto quanto il rivolgimento di dissoluzione e ricomposizione; è *mors* e *vita* nel tempo stesso; e niente di più epicureo che il fare di *mors* e *vita* una cosa sola. Anche Brg. *coniungit et efficit... ut* — **1007-1009** cfr. I 817 sgg. 908 sgg. II 760 sgg. È la dottrina essenziale di cui ha ora chiusa la dimostrazione. — **1010**. *residere* fa contrasto col *fluitare;* pare che accenni: ciò che vediamo così mutevole nelle cose dovremo ritener stabilmente inerente nei loro elementi? — **1011**. *quod videmus fluitare in summis rebus* “ quello che vediamo così mobile alla superficie delle cose „. La bella e poetica espressione

Quin etiam refert nostris in versibus ipsis
cum quibus et quali sint ordine quaeque locata;
1015 namque eadem caelum mare terras flumina solem
significant eadem fruges arbusta animantis:
si non omnia sunt, at multo maxima pars est
consimilis: verum positura discrepitant res.

---

s' è voluta correggere con: *in cunctis rebus* (Lach. Bern.), perchè s'hanno a comprendere anche i fenomeni della sensazione interna; ma la superficie delle cose è qui il contrapposto dell'intimo delle cose, dell'ἄδηλον; è il fenomeno contrapposto — diciam pure — al noumeno, all' atomo; e comprende ogni fenomeno, come la parola φαινόμενα. A questo *fluitare*, che è il più o men rapido variare (cominciare, crescere, diminuire, svanire) del φαινόμενον, è messo accanto anche l'eventuale improvviso suo nascere e perire (1012). Anche il Brieger tiene *summis*, ma intende che *in summis rebus fluitare* si riferisca ai colori, e il *subito nasci aut perire* si riferisca al *sensus*.

1013-1022. Dopo la chiusa solenne, viene, con 1023, la solenne introduzione a un argomento affatto nuovo. Ora, questo artistico passaggio è barbaramente guastato dalla intrusione di 1013-1022. Si vede che sono intrusi, anche perchè dovrebbero far seguito a 1009 (dove non posson stare) e non a 1012. Sono però intrusi da Lucrezio (salvo 1020, interpolata ripetiz. di II 726 e V 438; e l'interpolatore non s'è dato neanche la pena di fare il facile mutamento di *vias* e *plagas* in *viae* e *plagae*). Sono, dico, di Lucrezio, perchè (bene osserva il Brieger, Jahrb. 1875 p. 622) 1017 sg. sono di schietto stampo lucreziano. I primi quattro sono messi insieme di I 823. 818. 820. 821 (vedi anche 824 sgg.). Nè 1015 sg. vanno espunti (Bern. Munro), perchè 1017 non può che riferirsi al contenuto di questi due, e non già a *quaeque* 1014 (Brieg.). In sè sono mal raffazzonati. Lucr. ha dovuto, naturalmente, sostituir *significant* al *constituunt*; ma così la doppia serie che in I 820 sg. aveva un perchè, qui non l'ha più; poi la frase *at multo maxima pars est consimilis* è molto impropria per dire ciò che, in fondo, vuol dir Lucr., che le stesse 21 lettere tornano sempre a formar tutte quante le parole, e contrasta poi colle parole qui recate ad esempio, dove qualche lettera è bensì più volte ripetuta (p. es. l'*a* otto volte), ma la somiglianza in complesso manca. In conclusione, questi versi sono una aggiunta posteriore, buttata e abbozzata lì in margine da Lucr., un giorno che, rileggendo e datagli nell'occhio la *positura* (1008), non ha potuto a meno di attaccarvi la sua prediletta similitudine delle lettere. — **1018.** *discrepitant res*, cfr. VI, 1103. — *res*, le cose significate, i significati delle parole; ai quali son contrapposte le cose stesse nel v. sg. *ipsis in rebus*. Anche questa cercata diversità e antitesi nel senso di *res* è lucreziana. Dunque: " i significati variano, variando la posizione (delle lettere) „. La cosa non è esatta, perchè negli esempi dati non si tratta delle medesime lettere (Brg.); ma confronta a I 827.

sic ipsis in rebus item iam materiai
1020 [intervalla vias conexus pondera plagas]
concursus motus ordo positura figurae
cum permutantur, mutari res quoque debent. ||

Nunc animum nobis adhibe veram ad rationem.
nam tibi vementer nova res molitur ad auris

1023-fine. Ma il Lachm. (seguito dal Bern.), non s'accontenta di considerar come aggiunta posteriore del poeta 1013-1022, e vi aggiunge tutto quel che segue fino a 1104, perchè, dice, 1105 sgg. *Multaque post mundi tempus genitale* ecc. non si possono intendere che facendo seguito a 1012. No. Nell' ultimo § 991-1012 Lucrezio non descrive già l'origine del mondo, ma, a proposito delle qualità mancanti agli atomi, getta di nuovo uno sguardo generale sul procedimento meccanico per cui le cose si formano e acquistano le loro qualità. Tra 1012 e 1105 il distacco sarebbe veramente *hians*. Invece la connessione c'è — non dico necessaria ed evidentissima, ma c'è — tra 1023-1104 e 1105 sgg. Infatti, dopo avere preparato il lettore a nuove meraviglie (1023-1047), il poeta viene a dirci (1048-1089) come infinito sia il numero dei mondi, come nell'infinito universo atomico infiniti mondi debbanó nascere. Quindi, dopo una breve digressione contro il concetto che così immensa opera possa esser condotta da una mente e da una volontà divina (1090-1104), vien restringendo tacitamente il pensiero dalla nascita dei mondi alla nascita del mondo (e si capisce abbastanza, poichè ciò che è detto d'un mondo è detto di tutti), e dice del nostro mondo, dopo nato, quali incrementi abbia avuto, per poi deperire, e come perirà (1105-1143) — e qui si noti come l'argomento della morte del mondo si contrapponga e ricolleghi all'argomento della nascita, toccato pei mondi infiniti — e conchiude con un mesto accenno ai segni di deperimento di cui già l'uomo si duole (1144-1174). — Questo è il grandioso finale del libro II; e si avverta la somiglianza che ha col grandioso finale del libro I, che ha esso pure una sua introduzione (I, 921-950), che ci trasporta del pari negli infiniti spazi dell'universo, che finisce del pari colla descrizione della morte del mondo. Del resto, un finale siffatto che, sollevandosi dall'arida discussione scientifica, tocchi qualche argomento atto a vivamente impressionare e interessare il cuore umano o l'umana coscienza, l'hanno anche gli altri libri: il III si chiude coi gagliardi rimbrotti ai timorosi della morte; il IV, colla terribile invettiva contro l'amore; il V colla storia dell'umano incivilimento; il VI colla descrizione della peste d'Atene. Ma i finali dei primi due libri sono più simili fra loro, com'è più strettamente connessa la materia che i due libri trattano.

1023. “ Or bada alla forza e verità del mio ragionamento (e non ti lasciar smuovere da ciò, che la cosa ti paia strana e nuova). „ — Si noti anche la simile movenza di questo verso e di I-921. — **1024.** sg. *nova res molitur accidere ad auris* etc. è

025 accidere et nova se species ostendere rerum.
sed neque tam facilis res ulla est, quin ea primum
difficilis magis ad credendum constet, itemque
nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam,
quod non paulatim mittant mirarier omnes.
.030 suspicito caeli clarum purumque colorem,
quaeque in se cohibet, palantia sidera passim,
lunamque et solis praeclara luce nitorem;
omnia quae nunc si primum mortalibus extent,
ex inproviso si sint obiecta repente,
035 quid magis his rebus poterat mirabile dici,
aut minus ante quod auderent fore credere gentes?
nil, ut opinor: ita haec species miranda fuisset;
quam tibi iam nemo fessus satiate videndi,

---

più imponente, e dà quasi maggiore autorità, che *molior novam rem referre*. — *vementer nova*, e poi *nova species;* insiste sulla novità, come unica causa della meraviglia. — *vemens*, *vementer*, sono le forme classiche. Vedi Lachmann. — *accidere;* Munro conserva *accedere* dei mss., come l'antica forma *(accĕdere)* di *accidere;* cfr. *neglego intellego* etc. — *accidere ad aures*, anche in Cic. — **1026** sgg. Ma la meraviglia non è giusta ragione di minor fede, perchè non nasce che da novità, come ne è prova ciò che è detto in questi versi. — *tam facilis*, s'intende *ad credendum*. — **1029**. *mittant*, Lach. per mss. *minuant*, che il Munro con troppo sforzo, parmi, mantiene. Egli cita: Ter. *Andr.* 392 *nec tu ea causa minueris haec quae facis; Hec.* 616, *non minuam meum consilium*. — **1030**. *suspicito*, la bella correz. di Bern. per mss. *principio*. Il Lach. ha *percipito;* ma cfr. *suspicere* v. 1039. Munro ha *suspicito*, ma è tentato di difender *principio* (“ chief of all ”), con lacuna di un verso prima. E il Brg. conserva *principio*, senza lacuna antecedente, ma vedendo qui un anacoluto simile a quello di 342 sgg. Non contesto la possibilità dell'anacoluto; ma *principio* non va, perchè non segue alcun *praeterea* o *deinde*, e non c'è neanche ragione di sospettare che Lucrezio volesse aggiungere altri esempi a quest'unico ed efficacissimo delle meraviglie celesti. — **1033**. *extent* con Lach. e Brg. per *essent*. Il pres. in luogo dell'imperf. non fa difficoltà ed è confermato dal v. seguente. Bern. lascia l'*essent*, ma trasforma il v. seg. *ea improviso visu subiecta repente* — bello, ma del Bern., non di Lucr; e poi *subiecta* proprio di ciò che è là in alto! Il Munro tiene l'*essent*, e muta nel v. sg. *si sint* in *si nunc*; onde s'ha un *nunc si... si nunc*, che giustifica con esempi. Ma delle singolarità per congettura? La proposta del Nencini *allata atque obiecta* non è un regalo per Lucrezio. — **1036**. *aut quod gentes ante minus auderent credere fore?* — **1038** sg. *quam* si riferisce a *species* (v. prec.) ed è oggetto di *videndi: quam videndi satiate fessus nemo iam di-*

suspicere in caeli dignatur lucida templa.
1040 desine quapropter novitate exterritus ipsa
expuere ex animo rationem, sed magis acri
iudicio perpende, et si tibi vera videntur,
dede manus, aut, si falsum est, accingere contra.
quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit
1045 infinita foris haec extra moenia mundi,
quid sit ibi porro, quo prospicere usque velit mens
atque animi iactus liber quo pervolet ipse.
Principio nobis in cunctas undique partis

---

gnatur suspicere in lucida templa; costruzione involuta; ma cfr. 960-962. Il Lachm. (seguito da B. M. Brg.) mette punto alla fine di 1037, e intende *quam* esclamativo, come I, 104, IV 1195, VI 801, 1078; ma quanto vien naturale in quei luoghi, altrettanto duro e illucreziano riesce qui. — *nemo fessus;* veramente *fessus* non è *nemo*, ma sono *onmes*. Ma è brevità idiomatica non rara. Munro ricorda III, 605-608 e V 608 sgg. — *satiate*, anche V, 39 . 1391. — **1040**. *novitate ext. ipsa* “ vinto dalla sola novità „. — **1041**. *expuere* cfr. Ter. *Eun.* 406 *quasi ubi illam expueret miseriam ex animo.* — In questi versi ripete l'*adhibe animum veram ad rationem*, con cui ha cominciato. — **1043**. *dede manus* “arrenditi „. — **1044**. *animus quaerit rationem* (“ domanda conto „) *quid sit ibi.* — Ha sostenuto i diritti della ragione contro la meraviglia; ora in questi ultimi 4 versi comincia a stabilir bene i diritti di questa ragione nella questione che verrà trattando. “ Poichè all' infuori di questo mondo lo spazio, come sappiamo, è infinito, la ragione domanda a buon diritto cosa c'è, cosa succede al di là di questo mondo; e la risposta deve soddisfar lei (cioè deve corrispondere a codesto infinito). „ — **1044**. *summa loci*, l'universo spazio — **1045**. *extra haec moenia mundi* = *extra moenia huius mundi.* — **1046**. “ Che cosa è questo al di là, in cui la mente vuole (ha diritto — e potere — di) ficcare i suoi sguardi, e a cui la sua potenza di rappresentazione (*animi iactus* cfr. nota a 740) libera e sola (e per sola sua forza, *ipse*, cioè non conturbata da fantasticherie e pregiudizi di consuetudine) è in grado di sollevarsi? „ Certo *animi iactus* è lo slancio del pensiero; ma non gli si toglie proprio niente a notare che corrisponde al termine tecnico ἐπιβολὴ τῆς διανοίας (v. vol. I p. 171 sgg.) — In sostanza Lucrezio vuol dire, che ciò che la ragione vuole, la mente afferra, comprende e crede. Non convengo col Munro che questi quattro versi, che contengono un pensiero così complementare della introduzione, sieno una inserzione posteriore del poeta.

1048-1089. Tre argomenti della infinità dei mondi. I. Date l'infinito spazio e l'infinita materia non è verisimile che il caso abbia creato questo solo mondo. II. Dove non c'è mancanza di materia nè di spazio e non c'è nessun ostacolo, non possono a meno di formarsi le cose e nascere i mondi. (In ambedue questi

et latere ex utroque *supra* supterque per omne
1050 nulla est finis; uti docui, res ipsaque per se
vociferatur, et elucet natura profundi.
nullo iam pacto veri simile esse putandumst,
undique cum vorsum spatium vacet infinitum
seminaque innumero numero summaque profunda

---

argomenti, quando si dice materia, s'intende naturalmente materia dotata de' suoi moti, quindi materia turbinante) — Questi due argomenti sono affini, ma — almeno in Lucrezio — non sono identici: nel primo c'è la verisimiglianza cavata dall'infinito ripetersi delle stesse condizioni, tutto essendo in balìa del caso: è un'applicazione del principio delle probabilità; nel secondo c'è la necessità che, date certe cause e condizioni, si producano certi effetti — e appunto per ciò in questo secondo argomento si parla di *multa* materia e spazio corrispondente, non si parla di infinità. — Il Kannengiesser (*Philologus*, vol. 43, p. 538 sgg.), partendo dal concetto dell'identità dei due argomenti, propone una rifusione, per modo che il primo sia composto di 1048-1051 + 1070-1076, e il secondo di 1067-1069 + 1052-1066; e ciò per dare un rigoroso assetto dei due ragionamenti nella forma sillogistica. Ma a ragione gli oppone il Brieger (*Bursian*, 1884) che supporre nei mss. un tal doppio casuale spostamento, che però lasci un filo del discorso più che tollerabile, eccede ogni probabilità. — Il III argomento, infine, è: Nelle cose generate noi osserviamo questo fatto: che in ciascuna specie c'è un numero grandissimo, indefinito di individui o esemplari; il fatto è così generale, che noi dobbiamo considerarlo come coessenziale al fatto stesso della generazione, una legge, un *foedus naturai*. Ora, non c'è sostanziale differenza tra la generazione di certi esseri, come animali o piante, e certi altri, come fiumi, monti, stelle, luna, sole e terra (si tratta sempre di *concilia* di atomi, che si trovarono acconci per le loro forme a conciliarsi in que' dati tipi); dunque la legge generale della moltiplicità di esemplari specifici deve valere anche per quelle specie, delle quali la limitata nostra esperienza non ci presenta che un solo esemplare: il cielo, la luna, il sole, la terra — il nostro mondo. — Questo argomento non è che la conferma sperimentale, per analogia, dei due precedenti. I quali due, in realtà, sono uno solo: sono due forme, dirò così, attenuate e più alla mano (e così eran per fermo nel testo epicureo popolare che Lucrezio aveva davanti) del principio della isonomia, quale è spiegata nello Studio XI (vol. I). Vedi in particolare p. 246 sgg. dove avrei dovuto tenere maggior conto di questo luogo di Lucrezio. — **1051.** *vociferatur*, " lo dice a chiare note ". — *et elucet natura profundi* " e appare per sè chiarissima la natura dello spazio ". Si aspetterebbe un: e come dimostra la natura stessa dello spazio. Lo stacco è più efficace che duro. — **1053.** *undique versum*, simile a *quoquoversus*, *deorsum versus* etc. — **1054.** *innumero numero*, e poco dopo 1086 *numero innumerali*. cfr. III 779 VI, 485. — **1054**. *summa prof.*; *summa* di cosa che non ha summa;

1055 multimodis volitent aeterno percita motu,
hunc unum terrarum orbem caelumque creatum,
nil agere illa foris tot corpora materiai:
cum praesertim hic sit natura factus et ipse,
sponte sua forte offensando *ut* semina rerum

---

ma per necessità, come dicendo noi l'intero spazio. — Metrodoro, citato da Plut. *plac.* I 5, diceva: *ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ.* — **1052.** *cum praesertim* (un altro V, 52) " notando bene che „ anzichè " tanto più che „; chè non mi par probabile che nell' argomentazione originaria il caso entrasse come semplice circostanza favorevole, non come momento essenziale. — **1055.** Cfr. III, 33 e IV, 50. — **1058-1061.** Nei mss. *et ipsa*, manca l'*ut* 1059, e *colerunt* 1061. Il Lachm. vedendo in *colerunt* un chiaro segno di primitivo indicativo, e non tollerando 1059 senza regolare cesura, ha introdotto l'*ut* avanti a *semina*, e corretto in *coluerunt*. In questa costruzione disturba l'*et* (*et ipsa semina ut coluerunt*); epperò il Munro: *ut ipsa (semina)*, e non tocca 1059, trovando la cesura dopo la preposizione di *offensando*; poi *colarunt*. Il Brieger sta con Lachm., ma *et ipse (et ipse hic mundus)*. Questa soluzione mi par la più probabile (l'accetta anche il Polle); soddisfa costruzione e senso. Lucrezio ha prima detto: come è probabile che nell'infinito turbinìo di atomi, là fuori dei nostri *moenia* il caso non conduca a combinazioni mondiali? E ora aggiunge: poichè anche *(et ipse)* questo nostro mondo è figlio del caso, (*natura* è qui contrapposto alla mente e al volere d'un creatore; è la cieca natura, operante secondo cieche leggi meccaniche; e, inteso così, possiam dire *il caso*). Mi pare che un *anche* o *questo stesso*, non possa proprio mancare. Invece, non dico che guasti, ma è superfluo l'*ipsa* per *semina*. Ciò posto, l'*ut*, oltre che fa bene al verso, diventa indispensabile, e si trova anche in posizione facile; così resta il *coluerunt (coaluerunt)*, sicura emendazione del Lach.; in luogo della quale troviamo negli antichi editori una grande varietà di congiuntivi. Il Munro *colarunt*, perchè dagli antichissimi atomisti, per spiegar l'origine del mondo, si descriveva la selezione degli atomi, come per uno staccio; " ma non s'accorge, gli osserva il Brieger, che con quell'immagine Leuc. e Dem. vogliono raffigurare il loro *δῖνος*, e che Epic. non conosce questo *δῖνος* „ (Brieg. in *Bursian*, 1873, recens. del Munro). Dunque: " Quando i *semina rerum* battendo a caso gli uni contro gli altri, dopo essersi accozzati in molti modi invano, alla fine vennero ad attaccarsi quelli di essi, etc. „; *ea* è apposizione restrittiva di *semina*. — E continua: " quelli di essi così fatti, che quando improvvisamente si trovano insieme raccolti, devono sempre dare origine a grandi cose ecc. „ Notisi come il caso speciale del nostro mondo da ultimo si generalizza, con una implicita ridimostrazione della tesi. Il Nencini propone *conflarint*; ma egli stesso sente che qui ci vuole un verbo intransitivo. — **1059.** *sua sponte* per l'innato lor moto (e conseguenti rimbalzi); ma qui poco diverso da *forte*;

1060 multimodis temere in cassum frustraque coacta
tandem coluerunt ea quae coniecta repente
magnarum rerum fierent exordia semper,
terrai maris et caeli generisque animantum.
quare etiam atque etiam talis fateare necesse est
1065 esse alios alibi congressus materiai,
qualis hic est, avido complexu quem tenet aether.
Praeterea cum materies est multa parata,
cum locus est praesto, nec res nec causa moratur
ulla, geri debent, nimirum, et confieri res.
1070 nunc et seminibus si tanta est copia quantam
enumerare aetas animantum non queat omnis,

. . . .

vis*que* eadem *et* natura manet, quae semina rerum
conicere in loca quaeque queat simili ratione
atque huc sunt coniecta, necesse est confiteare

---

cfr. III, 33. — **1060.** Nota il cumulo, veramente lucreziano, *temere in cassum frustraque.* Così anche V, 1000: Cfr. Cic. *Arat.* 32. *Sed frustra temere a vulgo ratione sine ulla.* Cfr. poco giù, 1092: *ipsa, per se, sua sponte.* — **1061.** *coniecta* mss. soddisfa pienamente, ed è confermato da 1074. Lach. *convecta*, per parità con V 429 (come là *semper* per *saepe* in 430, per parità con qui, 1062); Brieger: *concreta*; bella emendazione, ma che forse fa dire al poeta più di quello che qui credesse necessario di dire. — Cfr. Epic. *Ep. ad Her.* 73... *τοὺς κόσμους... γεγονέναι ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, πάντων τούτων ἐκ συστροφῶν ἰδίων ἀποκεκριμένων* etc. — **1064.** *etiam atque etiam*, sebbene siamo ancora al primo argomento, perchè la conclusione l' ha già enunciata una volta, 1052-1056, anzi implicitamente anche una seconda, 1062. — **1066** cfr. V, 470. *Omnia sic avido complexu cetera saepsit.* — *qualis hic est*, non vuol dire che tutti questi infiniti altri mondi sono eguali al nostro; ce n'è di eguali e di diversi. Epic. *Ep. ad Her.* 45 *ἀλλὰ μὴν κόσμοι ἄπειροί εἰσιν οἵ θ' ὅμοιοι τούτῳ καὶ οἱ ἀνόμοιοι.* Ma tutti sono dei *congressus materiai* simili a questo. — *aether* costituisce dunque anche i *moenia mundi*; cfr. V 470. — **1068.** *res* ostacolo materiale; *causa* forza contraria. — **1070** sgg. Lach. *ex semin.* per *et semin.*; ma *est tanta copia ex seminibus* è difficile a digerire; *vis* 1072 è per senso così adatto qui, che non par probabile una corruzione. Accetto quindi la lez. del Munro, cioè mss. coll'aggiunta di *que* e *et*. Ma la lacuna proposta dal Brieger dopo 1071 è evidente, non solo per l'*et* 1070 che ne annuncia un altro (si potrebbe anche accontentarsi del *que* di *visque*), ma perchè di sopra Lucr. ha enumerate tre condizioni (*materies — locus — nec causa moratur*), e qui, ripetendole, non darebbe che la prima e la terza; giacchè *vis et natura eadem manet* risponde a *nec res nec causa moratur.* Però il Brieg.

1075 esse alios aliis terrarum in partibus orbis
et varias hominum gentis et saecla ferarum.
Huc accedit ut in summa res nulla sit una,
unica quae gignatur et unica solaque crescat,
quin aliquoiu' siet saecli permultaque eodem
1080 sint genere. in primis animalibus inice mentem:
invenies sic montivagum genus esse ferarum,
sic hominum genitam prolem, sic denique mutas
squamigerum pecudes et corpora cuncta volantum.
quapropter caelum simili ratione fatendumst,
1085 terramque et solem, lunam, mare, cetera quae sunt,
non esse unica, sed numero magis innumerali;
quandoquidem vitae depactus terminus alte

---

legge dopo la lacuna: *sique eadem natura manet.* — **1075.** Costr. nturalm.: *esse in aliis partibus alios terrarum orbis.* Lo studiato intreccio delle parole pare voglia rappresentare la disordinata diffusione di codesti mondi. — **1077.** *in summa* " nel tutto „? sarebbe un po' precipitato, perchè implica provato ciò che si vuol provare. Giova intenderlo qui in senso più moderato: " nel grande insieme; come regola generale „. — **1079.** *quin* etc., *ad abundantiam.* " Non c'è cosa che sia nata e cresca [non che s i a; perchè importa insistere sul carattere delle cose generate] sola ed unica, e che non abbia compagni della sua specie. „ Ed anche questo c o m p a g n i d e l l a s u a s p e c i e è espresso due volte. — **1080.** mss. *indice mente*, a cui il Gronovio primo sostituì *inclute Memmi*, e dopo lui, in coro, L. B. M. *inclute Memmi.* Ma che cosa si fa di *in primis animalibus?* Il Munro dice bensì che è come *in animalibus ut primis*, come IV 478 *primis ab sensibus*, ossia = *primum in animalibus;* ma qui s'è come trascinati a intendere *in primis* come il solito avverbio e poi il raro costrutto sarebbe qui imposto come conseguenza d'una congettura. Dunque o *adice mentem* con Tohte (Jahrb. 1878) cfr. Ovid. *Met.* XIV, 319; o meglio *inice mentem* del Brieger, che è più conforme a *iniectus animi* di Lucr. e *inicere animum* di Cic., traducenti le espressioni epicuree *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, ἐπιβάλλειν τὴν διάνοιαν*, significanti un " pensare a q. c. „; una rappresentazione mentale in genere. Vedi a 740. — **1082.** *genitam* L. B. M. Brg. per *geminam.* Il *genitam* risponde al *genus* del v. preced.; e qui non è fuor di posto l'insistenza sulla generazione. O forse *geminam* " dell'uno e dell'altro sesso „? Chè in effetto la differenza tra uomini e donne è per noi assai più spiccata che tra maschi e femmine d'altre specie. Virgilio ha *geminam... prolem* in *Aen.* I, 274, un verso in cui c'è l'eco d'un altro verso qui vicino, 1152. — **1086.** *sed magis* " ma piuttosto „ o meglio, semplicemente " ma „, essendo qui il *magis* pleonastico, come in *verum magis* 814. — **1087.** *depactus terminus alte* variante di *alte terminus haerens*, incontrato più volte. —

tam manet haec, et tam nativo corpore constant,
quam genus omne quod hic generatimst rebus abundans.
1090 Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo, dominis privata superbis,

Questo e il sg. v. indicano nascita e morte come caratteristica delle cose generate; " anche terra, sole, luna, ecc., hanno nascita e morte, dunque appartengono alle cose generate, e partecipano delle leggi di quelle „. Anche l'intimo senso di questa ragione (che a prima giunta pare un po' curiosa) appare alla luce dell'isonomia. Per l'isonomia tutte le creazioni possibili sono anche e sempre reali, e sempre in egual misura, ossia sempre in tutta l'estensione della loro possibilità (e questo è il vero fondamento dei *foedera naturai* e della fissità delle specie di cose); se dunque c'è un sole che nasce e perisce, vuol dire che sempre ci sono stati e sono e saranno infiniti altri soli. — **1089.** " Quanto qualunque specie di cose che noi vediamo ricca di individui *(rebus)*, tutti coi medesimi caratteri specifici *(generatim)* „. Nei mss.: *quod his generatim rebus abundans*, dove manca il verbo, e *his* è evidentemente corrotto. La emendazione più semplice parrebbe quella del Lachm. *est* per *his;* ma contrapporrebbe questi comuni *genera* come *rebus generatim abundantia* a sole, luna, terra, ecc., mentre anche, sole, luna, ecc., sono *rebus generatim abundantia:* anzi è questa precisamente la tesi del poeta. La emendazione *hic* per *his* di Bern., Munro, Brieg. è certo giusta; in contrapposto a soli, lune, terre, che nella loro moltiplicità son fuori della nostra esperienza, *hic* designa la folla moltiforme di piccoli esseri che ci formicolano attorno, distinti per specie, ciascuna delle quali è ricca di un gran numero di individui. *Abundans* è difficile che sia corrotto, epperò non è probabile Bern. *hic generatim rebus abundat.* Sto con Munro *hic generatimst rebus abundans.* Il Brieg.: *hic generatumst rebus abundans;* è probabile, e migliora il testo. Ma può anche essere che Lucr. abbia voluto con lucreziana ridondanza (*genus, generatim*) insister qui sul concetto " specie „ (quindi molti individui) in contrapposto agli *unica* (per noi) sole, luna, etc. Nel dubbio m'astengo dal mutare.

1090-1104. Liberare dal timor degli dei e della morte è lo scopo di Lucrezio; alla morte è dedicato tutto il seguente libro, a togliere il timor degli dei è diretta tutta la cosmogonia; e ripetutamente Lucrezio coglie occasione, secondo i diversi aspetti che la sua trattazione gli offre, per combattere la credenza in una divinità creatrice e reggitrice del mondo, provvida del bene degli uomini. Qui è la creazione d'infiniti mondi che lo fa insorgere contro il derisorio concetto che tanta opera possa esser fatta e retta da una mente e da un volere. Nel libro V, dedicato specialmente alla storia del nostro mondo, combatte ampiamente il concetto d'una divinità provvida delle umane sorti (156 sgg.); nel VI, dedicato in primo luogo a fenomeni meteorologici, attacca il timore superstizioso, originato appunto da questi fenomeni (proemio); e a proposito del fulmine, arma del dio vindice, mostra a lungo come il contegno dei fulmini ripugni ad ogni concetto di finalità e di giustizia (380 sgg.) Quest'ultimo è un argomento favorito di

ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.
nam pro sancta deum tranquilla pectora pace
quae placidum degunt aevom vitamque serenam,
1095 quis regere immensi summam, quis habere profundi
indu manu validas potis est moderanter habenas,
quis pariter caelos omnis convertere et omnis
ignibus aetheriis terras suffire feracis,
omnibus inve locis esse omni tempore praesto,
1100 nubibus ut tenebras faciat caelique serena
concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis

Lucrezio, e vediamo che l'ha toccato anche qui (1101 sgg.), con grande effetto d'arte e d'ironia: fa una descrizione sublime della grandiosa opera che incombe, al dir dei credenti, alla divinità; e la descrizione va, come da sè, a finire nell'accenno all'opera vana o ingiusta del fulmine. Ma e qui e altrove Lucrezio, combattendo il concetto volgare degli dei, non lascia di proclamare l'esistenza degli dei, di esaltare la loro sublime esistenza e il culto di reverenza che è loro dovuto (qui 1093 sg. cfr. p. es., VI, 75 sgg.). Questo sentimento in Lucrezio è serio e profondo: un forte argomento anche questo per non credere all'accusa, che Epicuro introducesse gli dei, nel suo sistema, senza convinzione, e solo per amore del quieto vivere. — **1092**. *ipsa, per se, sua sponte* cfr. 1060; e anche *libera privata dominis superbis, dis expers*. — *expers* coll'ablativo, contro l'uso solito, generale e lucreziano, anche VI 1179. — **1093**. Nota il *tranquillā*, che appartiene alla prop. relativa, e introdotto nella esclamazione ne amplifica la solennità. — **1095**. Anche qui una collocazion di parole ad effetto; chè *immensi* è l'aggettivo del sostantivo *profundi: quis potis est regere summam immensi profundi, quis habere indu manu val. hab. immensi profundi?* A meno che non sia da considerare come sostantivo anche *immensi*, con ardimento provocato dal vicino *profundi*. — **1096**. *moderanter* " da moderatore " ἅπ. λεγ. — **1097**. *omnis coelos... omnis terras;* l'insistente *omnis* indica che, come ben avverte il Munro, l'inusitato pl. *caelos* vuol dire i molti cieli dei molti mondi, e l'usitato pl. *terras*, vuol qui, pure inusitatamente, indicare le molte terre dei molti mondi: sebbene poi il pensiero, con tacita transizione (a cui Lucrezio è uso) passi — pur sottintendendo lo stesso per altri mondi — al nostro mondo soltanto. — **1098**. *omnis.,. terras... feracis* detto appunto delle molte terre nei molti mondi; chè di questa terra Lucrezio stesso rileva (V, 160 sgg.) quanto poca parte sia ferace. — *suffire;* il calore è un *vapor;* quindi il riscaldare è un " profumare " v. *suffire* IV, 1167. — **1101**. *et aedis;* ecco il salto nello scherno, cfr. VI, 417 sgg. L'osservazione, del resto, era comune; il Socrate di Aristofane: *Ἀλλὰ τὸν αὑτοῦ γε νεὼν βάλλει καὶ Σούνιον ἄκρον Ἀθηνῶν* e Cic. (*de div.* I, 19) *Nam pater altitonans stellanti nixus Olympo Ipse*

saepe suas disturbet et in deserta recedens
saeviat exercens telum, quod saepe nocentes
praeterit exanimatque indignos inque merentes?
05 Multaque post mundi tempus genitale diemque
primigenum maris et terrae solisque coortum
addita corpora sunt extrinsecus, addita circum
semina, quae magnum iaculando contulit omne:
unde mare et terrae possent augescere, et unde
10 appareret spatium caeli domus altaque tecta
tolleret a terris procul, et consurgeret aër.
nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis
corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt,
umor ad umorem, terreno corpore terra

---

suos quondam tumulos ac templa petivit, etc. — **1102.** *in deserta recedens*, cfr. VI, 396 sgg. — **1103.** L'*exercens telum* va messo in relazione col *recedens in deserta;* " si ritira in luoghi deserti per esercitarsi nel tiro del fulmine ", con che il *saeviat* non perde, ma acquista, di forza ironica. Cfr. infatti nel VI, 596 e 597. E così il *recedens* è appropriatissimo. — *quod* etc. Questo terzo momento, attaccato così strettamente al precedente, par che dica " e malgrado questi esercizi, Giove non ha imparato gran che, poichè il suo fulmine risparmia spesso il colpevole e colpisce spesso chi non se l'è punto meritato, *indignos atque inmerentes* " cf. VI, 390 sgg. La così efficace brevità e condensata ironia di questo passo, in confronto col luogo corrispondente del VI libro, mi par che giustifichi il sospetto che, anzitutto, i due passi debbano essere presso a poco contemporanei, e poi che non quello sia lo sviluppo di questo, ma anzi questo, più perfetto, e con qualche nuovo *motivo* artistico (come l'ultimo notato), sia la sintesi di quello; vale a dire che tutto 1090-1104 — l'insieme è troppo di getto perchè si possa scindere in diversi tempi — sia inserzione posteriore del poeta (contemporanea al principio del libro VI). E ci sarebbe una certa conferma nel principio del brano seguente: *Multaque*, etc., che attacca direttamente a 1089, per modo che la digressione, se non guasta l'attacco, lo rende però un po' meno naturale. Non è però di quelle aggiunte che vanno messe tra , perchè ben incastrata e non disturbante la continuità del carme. — **1105** sgg. Confronta I, 1042 sgg. — *diemque primigenum coortum*, ripetizione di *genitale tempus*. — *primigenum,* foggiato da Lucr., che " probabilmente ha voluto tradurre l'omerico πρωτόγονος " (M.). — **1108.** *magnum omne* (il gran tutto) *contulit iaculando,* com'è detto appunto nel I, l. c. — **1110.** *et unde caeli domus apparēret spatium* " con cui l'edificio del cielo acquistasse maggiore grandezza " e quindi *tolleret alta tecta*, e di sotto (ai *tecta*, che son l'etere) alta si sollevasse l'aria. — *caeli domus*, cfr. VI, 358, *concutitur caeli domus*.

1115 crescit, et ignem ignes procudunt aetheraque *aether*
donique ad extremam crescendi perfica finem
omnia perduxit rerum natura creatrix:
ut fit ubi nilo iam plus est quod datur intra
vitalis venas quam quod fluit atque recedit.
1120 omnibus hic aetas debet consistere rebus;
hic natura suis refrenat viribus auctum.

— *apparĕre* = προσκτᾶσθαι. ἅπ. λεγ? — **1112** sgg. " Giacchè, per effetto dei colpi, tutti codesti atomi (che sopraggiungon dall'infinito) da qualunque parte vengano, vengon distribuiti a ciascun genere di cose i suoi, ossia si uniscono agli atomi congeneri già conciliati „, e così gli atomi proprii a formar l'acqua vanno coll'acqua, e la fanno aumentare, e così via; chè *umor*, *terrenum corpus*, etc., qui brevemente per gli atomi atti a comporre queste cose. In *umor ad umorem* è ancor sottinteso *recedit;* poi variando: *terra crescit terreno corpore*, etc. Il luogo dove espressamente si tratta questo punto, separazione degli elementi, formazione di cielo aria, terra, e mare, è V, 432-508. — **1115**. *procudunt;* Lucrezio ama questo verbo per " fabbricare, propagare, accrescere „; così *procudere voluptatem* III 1079. *propagando procudere saecla*, V 847 e 853. — mss. *aetheraque*. Il Munro cita due frammenti di Empedocle, che qui Lucrezio imita: 270 *πυρὶ δ' αὔξάνεται πῦρ, Αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας αἰθέρα δ' αἰθήρ*. 321 *Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν ὕδατι δ' ὕδωρ Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον.* E ho già avvertito che *aether* in Lucrezio ora è l'etere in senso ristretto, il vero tetto celeste, ora è la regione aerea in genere; onde l'aggettivo *aetherius* detto anche delle *aurae* e delle *nubes*. Cfr. anche III 405. Non è dunque abbastanza giustificata la mutazione *aëraque aër* di Lachm., Bern., Brieg., perchè non manchi il necessario accenno all'aria. — **1116**. *donique* per *donec*, ritorna più volte nel V. — *perfica* si contrappone a *creatrix;* è come *perfica* che conduce *ad extremam finem*. Munro: nature parent of things with finishing hand. — **1118**. *ut fit* " il che avviene „. — **1119**. *vitales venas*, di animali e cose e del mondo: giacchè, come fa a lungo anche qui sotto, Lucrezio usando delle cose in genere il linguaggio che si userebbe parlando di vita, morte, crescita, decadenza ed età dei viventi, non intende già fare una similitudine, ma tener sempre presente che sono i medesimi fatti, le medesime cause, il medesimo processo in ogni caso. Le *venae* delle cose sono i *foramina*. — **1120**. *hic*, e *hic* del v. sg., " in questo momento „, quando ciò che entra non supera più ciò che esce; " questo è il punto in cui deve fermarsi lo sviluppo „. Dunque anche in 1120 *hic*, con Christ e Brieger, per *his* dei mss. e L. B. M. — **1121**. *viribus suis* non è superfluo, perchè son le forze esteriori deleterie che arrestano lo sviluppo di un essere, quando son diventate maggiori, in conseguenza appunto del maggiore sviluppo di quello — come spiegherà or ora.

nam quaecumque vides hilaro grandescere adauctu
paulatimque gradus aetatis scandere adultae,

1122-1143. (1146-1149). In questo non felicissimo complesso di versi par di cogliere il poeta ancora impigliato nella ricerca d'una redazione ordinata e perspicua del suo ragionamento. Di qui proposte varie di trasposizione. Ecco intanto come io intendo il filo del discorso lucreziano. Ha descritto il crescere del mondo, pel continuo sopravvenire di nuovi elementi, e ha detto come la natura *perfica* l'ha condotto al suo massimo sviluppo (1116 sg.); uno sviluppo maggiore diventa impossibile, quando ciò che il mondo va ricevendo non supera ciò che va perdendo. Aggiunge che questa legge vale per tutte le cose; a tutte è imposto un limite di sviluppo (quindi una età) quando l'entrata non supera più l'uscita; e questa sosta della maggiore entrata è un effetto delle forze stesse di natura. Ed ora viene la spiegazione di queste forze di natura, anzitutto nei versi 1122-1127; dei quali è lecito sospettare che sian da chiudere tra [ ] come antica e più sommaria redazione di 1128-1138 (e i due *nam* iniziali potrebbero essere il segno materiale). Infatti, 1122-1124 sono in sostanza ripetuti in 1128-1130; e 1125-1127 dicono le cause del crescere, che son poi le stesse, invertite, del decadere (1134 sgg.), onde nasce l'impressione almeno d'un'ingrata ripetizione. Ma sarebbe imprudente la seclusione, perchè può anche essere che Lucrezio volesse conservare espresse le cause dell'*augmen* anche nel loro aspetto positivo e d'incremento; e che volendo poi segnare nettamente il passaggio dall'incremento al decremento, non potendo attaccar bene con 1127, riprendesse il motivo dell'incremento fino al *cacumen* (1128-1130), per seguitar poi: *inde minutatim* etc. E tanto più gli era di impaccio 1127, perchè non è preciso e travalica già nello stadio della decadenza: chè lo stadio dell'incremento non dura già finchè le cose *non multa remittunt nec plus dispendi faciunt quam rescitur aetas* ma finchè *non multa remittunt et minus dispendi faciunt* etc. — Questo è dunque il primo stadio, l'incremento; in 1131-1138 è descritto il secondo stadio, il lento decadere; in 1139-1143 il terzo stadio, il precipitare a morte. E Lucrezio dice: 1.° stadio; le cose crescono, ossia più ricevono che non perdono; e ciò per due ragioni; la prima, che il cibo penetrando negli interni meati (*venae*), questi sono ancora tanto stretti da trattenerlo e assimilarlo tutto, o quasi; la seconda è, che le cose, non ancora dilatate e internamente rilassate, poco emettono dalla superficie non ampia, e poco lascian sfuggire dalle *venae*. Giacchè (ripiglia Lucrezio), che nelle cose ci sia questo continuo acquisto e perdita di materia è fuor di discussione; ed è evidente che fin che toccano il massimo grado di sviluppo devon più ricevere che perdere. 2.° stadio; ma da questo punto comincia lentamente la decadenza; la quale avviene, non già ritornando le cose più piccole, ma perdendo di densità, la perdita superando l'acquisto; e ciò per tre ragioni: la prima, che ingrandendo una cosa e quindi la sua superficie, aumentano le emissioni che continuamente avvengono da ogni punto di essa; la seconda, che non tutto il cibo ricevuto

plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt,
1125 dum facile in venas cibus omnis inditur, et dum

---

e immesso riesce utile: chè buona parte è respinta o sfugge dalle *venae* dilatate; la terza, perchè la quantità di cibo che può esser fornita dal di fuori non è più in relazione colle abbondanti perdite (v. sotto). 3.° stadio; ma non solo così decadere, anche perire devono perciò le cose, perchè, diventando per le abbondanti perdite sempre più rare, non possono più resistere ai continui colpi esteriori. Ed è naturale *(quandoquidem)*; chè dilatandosi molto le interne *venae*, diminuisce di molto (come s'è visto) la quantità di cibo che può esser trattenuto e assimilato; sicchè all'estrema vecchiaia, colle perdite diventate massime, viene si può dire a mancare ogni cibo riparatore; e mancando così l'interna coesione, le cose non posson più tener testa, come potevano negli stadi anteriori, all'esteriore assalto atomico — il quale non rallenta punto — anzi ne sono disfatte. — Si badi alla gradazione: *rarefacta esse* rappresenta un grado ulteriore, o almeno molto inoltrato, del *plura dispargere* (1135); e *grande aevum* non è più l'età del lento decadere, dopo raggiunto il *summum cacumen*, ma la vecchiaia (epperò qui primamente entra in campo la tempesta esteriore, i cui effetti anche durante la vegeta maturità erano contrabbilanciati dalla sufficiente compattezza delle cose); e *cibum defieri* è più che *non satis esse*. Non convengo quindi col Brieger, che, dietro proposta del Kannengiesser, trasporta 1141-1143 dopo 1138. E non è vero che *succumbere* dica di più, dica l'esito finale, di *conficere* e *domare*; *succumbere* è " restar sotto, non poter resistere ". E come mai della difficile assimilazione del cibo e della insufficiente provvista di cibo (1136-1138) può dirsi causa *(quandoquidem)* il venir meno del cibo alla vecchiaia e la tempesta dei colpi esterni? Il *quandoquidem* non si giustifica che dopo *iure igitur pereunt*; e il nesso coi due versi che lo precedono è spiegato nella parafrasi qui sopra. Certo ha del tautologico 1142 dopo 1140; ma, forse perchè quelle *externae plagae* saltan fuori ora inaspettate, il poeta ha creduto di ricordare espressamente con 1142 questa perpetua battaglia atomica. Tutt'al più si potrebbe sospettare che 1141-1143 sieno una variante, che, nella mente del poeta, dovesse poi prendere il posto di *cum rarefacta . . . omnia plagis* (e il poeta avrebbe integrato in altro modo 1139). — Quanto a 1146-1149, sono certamente fuor di posto tra 1145 e 1150; e non persuade la difesa del Kannengiesser che la enfatica ripetizione di *omnia* voglia dire: " e quindi anche il mondo, di cui ora torniamo a parlare. " Fu proposto di trasportarli dopo 1143, dove sarebbero una appendice uggiosa; più comunemente si propone il trasporto dopo 1138, dove però 1148 sg. sarebbero molesta ripetizione di 1136-1138, e un perspicuo legame logico non vi sarebbe. Si può piuttosto pensare a dopo 1132, dove formerebbero un naturale legame con 1133-1135 (*omnia* etc. significando: il cibo dovrebbe risarcire tutta intera la perdita); ma vengon 1136-1138, che sarebbero alla lor volta una ripetizione ingrata. — Ma in realtà sono da secludere (‖ ‖) col Brieger, come antica variante. Io credo che il loro posto primitivo

non ita sunt late dispessa, ut multa remittant
et plus dispendi faciant quam vescitur aetas.

---

era dopo 1121. Si badi infatti che in 1120 sg. (anzi già 1117) si annuncia che la legge di limite d'incremento detta pel mondo, vale per tutte le cose; e ciò era da dimostrare; e invece il poeta, nel testo quale ci sta davanti, si volge a mostrare c o m e la cosa avviene, e per tutto 1122-1138 si dimentica dell'*omnibus* 1120. Vale a dire (concludendo): questo complesso (partendo da 1116) è passato per varie fasi di redazione, e non è arrivato alla forma definitiva. La redazione più antica era:

1116 donique ad extremam crescendi perfica finem
omnia perduxit rerum natura creatrix:
ut fit ubi nilo iam plus est quod datur intra
vitalis venas quam quod fluit atque recedit.
1120 *omnibus* hic aetas debet consistere rebus;
hic natura suis refrenat viribus auctum.
1146 *omnia* debet enim cibus integrare novando
et fulcire cibus, cibus *omnia* sustentare —
nequiquam, quoniam nec venae perpetiuntur
1149 quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.
1139 iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo
sunt, et cum externis succumbunt *omnia* plagis.

Coll'enfatico *nequiquam* saltava, poeticamente e mestamente, di sbalzo nella nuova tesi, il deperire e il perire, per preparare il mesto finale 1144 sgg. Poi, in una seconda fase, Lucrezio ha voluto dimostrare l'invecchiare e morir del mondo, mediante il confronto col nostro invecchiare e morire, come già aveva accennato I 1038 sgg.; e poichè nella teoria epicurea il nascere, crescere, decadere e perire è sostanzialmente identico per tutte le cose, Lucrezio ha tentato di dare una tal descrizione dell'invecchiare e morire degli esseri organici, che fosse insieme una descrizione dell'invecchiare e morir d'ogni cosa, sì che l'evidenza in un caso trascinasse la credenza nell'altro. E allora scrisse 1122-1127, forse da introdurre tra 1149 e 1139, forse rinunciando a 1146-1149. E appunto perchè allora non pensava ancora a 1128 sgg., il v. 1127 contiene già (*plus dispendi* etc.) lo stadio della decadenza. Ma poi pensò a un maggiore sviluppo e distinzione delle diverse età, e allora, ripigliando con un nuovo *nam*, scrisse 1128-1138, o come nuova aggiunta all'aggiunta precedente 1122-1127, o in sostituzione di essa (come sopra si è accennato); in quell'occasione pensò anche di spiegar meglio le *plagae* di 1140, e scrisse 1141-1143, coll'intenzione (come pure si è detto) o di aggiungerli a 1139.1140, o di sostituirli (accomodando 1139) a *rarefacta... plagis*. I poveri versi 1146-1149 si sono trovati così cacciati fuori del tutto, senza un posto possibile. Nè Lucrezio stesso, probabilmente, si sarebbe più curato di loro in una redazione definitiva. — Nel V libro si discorre a lungo della mortalità del mondo, ma con tutt'altri argomenti, ed è singolare che non vi si faccia alcun cenno o richiamo di questo passo. — Anche di questi versi è discorso a proposito dell'isonomia, vol. I

nam certe fluere atque recedere corpora rebus
multa manus dandum est: sed plura accedere debent,
1130 donec alescendi summum tetigere cacumen.
inde minutatim vires et robur adultum
frangit et in partem peiorem liquitur aetas:
quippe etenim quanto est res amplior, augmine adempto,
et quo latior est, in cunctas undique partis
1135 plura modo dispargit et ab se corpora mittit,
nec facile in venas cibus omnis diditur ei,
nec satis est, pro quam largos exaestuat aestus,
unde queat tantum suboriri ac subpeditare.
iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo
1140 sunt et cum externis succumbunt omnia plagis;
quandoquidem grandi cibus aevo denique defit,

---

p. 253 sgg. — **1125.** *inditur;* invece *diditur* 1136; Lucrezio ama di queste variazioni nelle ripetizioni; epperò non è sicura la emendazione *diditur* di Göbel e Brieger. — **1126.** *dispessa* (da *dispando*). Bella emendazione del Munro per *dispersa;* cfr. III 986 *dispessis membris*. Anche Brg. *dispessa*. — **1129.** *manus dandum est*, = " concedere, „ quindi costruito con un ogg. propos. infinitiva. III 763 *tenerascere mentem... confugient* è anche più ardito. — **1131.** *minutatim;* cfr. V 1382 1432. VI 1189 etc. — **1133.** Sappiamo già che Lucrezio non rifugge da costruzioni involute. Qui *augmine adempto*, che è una incidente della proposizione principale che segue, è cacciato in mezzo della relativa. Cfr. a III 841-844. VI 176. — **1135.** A *quanto* e *quo* risponde qui semplic. *plura*, anzichè *eo plura*. — *modō* avv. non è da tutti ammesso (v. sopra 941). In Lucr., levato 941 dove è nome (vedi nota), resterebbe, oltre qui, forse in IV 1173: il *forse* è dello stesso Lachm., che con un *et* ve lo farebbe ridiventar *modŏ*. Pure Lachm. e Munro lo voglion qui avv., e lo riferiscono a *augmine adempto*, " cessato lo sviluppo, tosto ecc. „ (il che mi par troppo). " But. *modo* used of present or future time is rare „ dice il M. e va in traccia di qualche esempio. Vedi Forcell. O forse *plura modo* " più della misura „ (cioè della proporzione col cibo)? Non appar probabile la proposta *plura adeo* del Göbel. — **1137.** *proquam*, parola lucreziana; anche III 199. VI 11; fatta come *pro ut*, *prae quam*, *prae ut* anzi come *post quam*, *ante quam*, osserva il Lachmann. — *exaestuat aestus*, di vero getto lucreziano. — Vien qui in mente l'obiezione, che la riserva di cibo atomico è infinita. Sì; ma è limitata la quantità che in un determinato tempo può *accedere* (e in questa, per giunta, la cosa che s'alimenta deve fare una selezione del cibo specificamente confacente). Se io verso acqua in un recipiente foracchiato, non riuscirò mai a riempirlo, anche se l'acqua l'attingo dal mare. — **1138.** *tantum*, corrisp. naturalm. a *pro*

nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam
corpora conficere et plagis infesta domare.
Sic igitur magni quoque circum moenia mundi
1145 expugnata dabunt labem putrisque ruinas:
omnia debet enim cibus integrare novando
et fulcire cibus, *cibus* omnia sustentare,
nequiquam, quoniam nec venae perpetiuntur
quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.
1150 iamque adeo fracta est aetas, effetaque tellus
vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
saecla deditque ferarum ingentia corpora partu.
haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne
aurea de caelo demisit funis in arva,

quam larg. ex. aest. — **1142.** *tuditantia;* il bel frequentat. di *tundere*, anche III 394, ed è già di Ennio. — Anche qui abbondanza efficace a indicar l'incessante tempesta: *tuditantia extrinsecus conficere* = *infesta plagis domare.*

1144-1174. Chiude il libro annunciando non lontana la fine del nostro mondo. — **1144** sg. Trattandosi di *moenia* dice *expugnata*, e la metafora continua con *putrisque ruinas*, il rovinare in rottami, in frantumi. — *circum*, avv. " tutt'intorno ". — *labem* e *ruinas* son sinonimi. — **1147.** *fulcire cibus.* Fra le non poche reminiscenze lucreziane nell'epicureo Orazio, nota: *Sat.* II 3 153 *Deficient inopem venae te* [Lucr. spiega in certo modo in che consiste questo *deficere* delle *venae*] *ni cibus atque Ingens accedit stomacho fultura ruenti.* Anche nel *ruenti* c'è un'eco del nostro passo. Munro cita anche Seneca, *epist.* 95 22. *dare cibum saepius et vino fulcire venas cadentes.* 68. *alius frequenti cibo fulcit.* — **1148.** *perpetiuntur* " tollerano ". — **1150.** Martha vuole che questa malinconica chiusa sia stata suggerita a Lucrezio dall'infelice condizione dell'Italia allora, dalla decadenza dell'agricoltura ecc.; ma qualche cosa di simile deve aver detto già Epicuro. Nel V libro, 324 sgg. si sostiene la origine relativamente recente di questo mondo; certo con Epicuro. Le due opinioni vanno insieme, e vanno insieme coll'altra opinione della relativa piccolezza del nostro mondo (in confronto a ciò che pensavano altri filosofi); e si capiscono dentro il quadro d'una infinità di mondi, che continuamente si formano e si dissolvono. — *iamque adeo;* " ed anzi già ora " — *effeta* " spossata dal lungo partorire ". — **1151.** *animalia parva;* non produce più, essa direttamente, che quei *vermiculi*, di cui ha parlato 870 sgg. ecc. Cf. V 790 sgg. (specie 794 sg.) 818 sgg. (specie 823 sg.) — *quae* " essa che ". S'è già detto che per Epicuro, tutte le specie sono nate in origine dalla terra. — **1152.** *dedit... partu*, " partorì ". Verg. *Aen.* I 274 *geminam partu dabit Ilia prolem.* — **1153.** *superne* " dall'alto "; altrove: " al di sopra " cfr. III 891. — **1154.** *aurea funis* (pel gen. fem. v. Gellio XIII

1155 nec mare nec fluctus plangentis saxa crearunt,
sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se.
praeterea nitidas fruges vinetaque laeta
sponte sua primum mortalibus ipsa creavit,
ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;
1160 quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore,
conterimusque boves et viris agricolarum
conficimus; ferrum vix arvis suppeditat iam:
usque adeo parcunt fetus augentque laborem.
iamque caput quassans grandis suspirat arator
1165 crebrius, incassum manuum cecidisse labores,
et cum tempora temporibus praesentia confert
1167 praeteritis, laudat fortunas saepe parentis.

---

21 (20) 21. Quint. I 6 6). Munro: " Lucr. allude senza dubbio alla *σειρὴ χρυσείη* di Omero, ma probabilm. anche a qualche stoica interpretazione allegorica di essa. Noi sappiamo da Marco Aurelio e altri che gli stoici la mettevano in relazione colla *εἱμαρμένη*; e Temistio, *Orat.* 32 p. 363 prova che se ne parlava anche nel senso a cui accenna Lucrezio: *ὁ φιλότεχνος ἐξιέπαινον πάθος... ἄνωθεν φύσει ἐνδέδοται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐξῆπται ἐκείνης ἀτεχνῶς τῆς χρυσῆς καὶ ἀρρήκτου σειρᾶς, δι' ἧς ξυρράπτουσα ἀεὶ καὶ ξυγκολλῶσα τῷ φθίνοντι τὸ φυόμενον οὐκ ἀπολισθαίνειν ἐᾷ εἰς τὸ μὴ εἶναι* L'opinione dell'origine dei viventi dal cielo è toccata anche V 329 sgg. Cfr. Verg. *ecl.* IV 7 *iam nova progenies caelo demittitur alto*, dove pertanto, come è vestito di forma stoica il rinnovarsi del mondo *(magnus novus ab integro nascitur ordo)*, è pur rappresentato secondo la teoria stoica qui derisa da Lucrezio il rinnovarsi delle umane generazioni. — **1155.** *plangentis saxa;* flutti che battono gli scogli. Non è senza ironia questo accenno a un lavoro così vano, in confronto del produrre viventi. – E i pesci? — **1157-59.** Dunque: grano, vino, frutti d'alberi e pascoli; così Verg. *Georg.* I 54. *Hic segetes, illic veniunt felicius uvae, Arborei fetus alibi atque iniussa virescunt Gramina.* — **1162.** *suppeditat iam.* con Brg. coll'aggiunta in fin di verso di *am* al mss. *suppeditati*, conservato da L. B. M.; Ellis *suppetiati*. È assai difficile ammettere un *suppeditari*, colla costruz. *ego suppeditor aliqua re;* sebbene qualche raro *suppeditare aliquem aliqua re* sia da ammettere, v. I 230; epperò difficilmente starebbe qui il senso [fatto *ferrum* ogg. di *conficimus*], " noi a stento provveduti dai campi „; e intendere *arvis* dat. (noi a stento sufficienti al lavoro dei campi) appare assai dubbio. La proposta di Brieg. ci dà tre pensieri paralleli e naturali, e dà concinnità all'insieme: *conterimus boves, conficimus vires agricolarum, ferrum vix suppeditat arvis* — **1163.** Ancora con Brieger, *laborem* per *labore.* — **1166.** Munro cita Liv. 29 26: *sed et bellum bello secundum priori* etc. Hor. *sat.* II 680 *Rusticus urbanum*

1170 et crepat, antiquum genus ut pietate repletum
perfacile angustis tolerarit finibus aevom,
1172 cum minor esset agri multo modus ante viritim:
1168 tristis item vetulae vitis sator atque vietae
1169 temporis incusat momen, caelumque fatigat,
1173 nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum, spatio aetatis defessa vetusto.

---

murem mus etc. — **1170-1172.** trasportati qui, secoudo la proposta del Bergk, accettata dal Munro e dal Brieg. — **1171.** conducesse una vita facile, pur possedendo un piccolo campo. — **1168.** *vetulae ac rietae vitis*, dice bene, aiutando anche l'assonanza, l'immiserimento della vite. — **1169.** *temporis incusat momen* " accusa le avverse stagioni ". — **1173.** *nec tenet* III 647, *nec tenet amissam laevam* " e non s'accorge d'aver perduta la mano sinistra "; 1068 *morbi causam non tenet.* VI 83 *est ratio caeli tenenda.* — **1174.** *ire ad capulum.* L'Oblongo *ad scopulum*, il Quadrato *ad copulum.* La felice correzione *ad capulum* è di Isacco Vossius, e da tutti ammessa (Cunnington tenta difendere *scopulum*). Nonio lo fa neutro; *capulum, sarcophagum, id est sepulchrum.* Apul. *met.* IV 18 *ibi capulos carie et vetustate semitectos* etc. Anche Servio a *Aen.* XI 64: *feretrum latine capulus dicitur.* La frase *ire ad capulum*, per " andare alla malora " ha carattere popolare. Plauto chiama *capularis* o *decus capuli* uno vicino a morire. — *spatio vetusto* = *vetustate,* come III 772, *spatio fessa vetusto.*

INDICE DEL SECONDO VOLUME

LIBRO I E II.

LIBRO PRIMO

LIBRO SECONDO